من یرد اللہ بہ خیرا یفقہہ فی الدین
رسالۂ علم اصول فقہ جو حسب منظوری سرکار عالی مشروط الامتحان ہے
موسومہ
صحیفۂ عثمانیہ
در اصول فقہ نعمانیہ
مدونۂ
مولوی سید محمد محی الدین خاں صاحب منصرم میر مجلس عدالت العالیہ
مطبوعہ
در عزیز المطابع حیدرآباد دکن

فہرست اصول فقہ

نمبر شمار	مضمون	صفحہ
	ڈیڈیکیشن	۱
	تمہید	
۱	اصول شریعت اسلامیہ	۷
۲	کتاب اللہ۔	؍؍
۳	اقسام الفاظ ومعانی اوران کی اقسام	؍؍
۴	خاص کا بیان	۸
۵	امرونہی کا بیان	۱۰
۶	اداوقضا کا بیان	۱۳
۷	اقسام ادا فی حقوق اللہ۔	۱۴
۸	اقسام ادا فی حق العباد	۱۵
۹	اقسام قضا فی حقوق اللہ	۱۶
۱۰	اقسام قضا فی حقوق العباد	۱۷
۱۱	ماموربہ کا بیان	۱۹
۱۲	امر کی قسم مطلق ومقید کا بیان	۲۴
۱۳	منہی کا بیان	۲۷
۱۴	عام کا بیان	۲۹
۱۵	مشترک کا بیان	۳۴
۱۶	مئول کا بیان	۳۴
۱۷	ظاہر کا بیان	۳۴
۱۸	نص کا بیان	۳۴
۱۹	مفسر کا بیان	۳۵
۲۰	محکم کا بیان	۳۵
۲۱	خفی کا بیان	۳۶
۲۲	مشکل کا بیان	۳۷
۲۳	مجمل کا بیان	۳۷
۲۴	متشابہ کا بیان	۳۸
۲۵	حقیقت کا بیان	۳۸
۲۶	مجاز کا بیان	۳۸
۲۷	صریح کا بیان	۳۹
۲۸	کنایہ کا بیان	۳۹

نمبر	مضمون	صفحہ
۲۹	استدلال بعبارة النص	۳۹
۳۰	استدلال باشارة النص	۳۹
۳۱	استدلال بدلالة النص	۴۰
۳۲	استدلال باقتضاء النص	۴۱
	مبحث وجوہ فاسدہ	
۳۳	معنی لفظ بلحاظ مواقع استعمال	۴۲
۳۵	استنباط بلحاظ معنی	۴۴
۳۶	معنی لفظ بلحاظ ترتیب لفظ	۴۶
۴۰	احکام کا بیان	۴۸
۴۱	اقسام احکام مشروعہ عزیمت و رخصت	۴۹
۴۲	اسباب احکام	۵۲
	سنت نبویہ	
۴۳	حدیث کے کیفیت اتصال کا بیان	۵۳
۴۴	شرائط صحت خبر	۵۶
	قسم دویم انقطاع حدیث کی بیان مین	
۴۵	انواع انقطاع و نوع	۵۷

نمبر	مضمون	صفحہ
	ظاہر۔	
۴۶	نوع باطن	۵۸
	قسم سویم محل خبر کی بیان مین	
۴۷	حقوق اللہ۔	۵۸
"	حقوق العباد	۵۸
	قسم چہارم نفس خبر کی بیان میں	
۴۸	محیط بر صدق	۵۹
"	محیط بر کذب	"
"	احتمال الصدق والکذب	"
"	ترجیح احتمال از سماع وحفظ و ادا	۶۰
۴۹	مبحث طعن حدیث	۶۱
۵۰	تعارض کا بیان	۶۲
۵۱	اقسام بیان	۶۸
۵۲	بیان افعال نبی صلی اللہ علیہ وسلم	۷
۵۳	اجماع	۷۹
۵۴	قیاس	۸۱
۵۵	شرائط قیاس	۸۲

نمبر	مضمون	صفحہ
۵۶	رکن قیاس	۸۴
۵۷	تعلیل کا بیان	۸۶
۵۸	بیان استحسان	۸۸
۵۹	شرائط اجتہاد و آداب مناظرہ	۹۰
۶۰	علل کے انواع وجہ اول دفعہ علت طردیہ	۹۲
۶۱	وجہ دویم دفعہ علت طردیہ	۹۲
۶۲	وجہ سویم دفعہ علت طردیہ فساد وضع علت۔	
۶۳	وجہ چہارم علت طردیہ	۹۴
۶۳	انواع معارضہ اور اس کی نوع اول۔	۹۶
۶۴	معارضہ کی نوع دویم	۹۸
۶۵	دفعہ معارضہ کا بیان	۹۹
۶۶	ترجیحات فاسدہ	۱۰۱
۶۷	مبحث احکام	۱۰۳
۶۸	حقوق الٰہی	"
۶۹	تعلقات احکام و سبب کا بیان	۱۰۶
۷۰	علت کا بیان	۱۰۸
۷۱	شرط کا بیان	۱۱۱
۷۲	علامت کا بیان	۱۱۴
۷۳	بیان اہلیت	۱۱۴

بسم اللہ الرحمن الرحیم

حامداً و مصلیاً

شریعت اسلامیہ کی ابتدا اس طور پر ہوئی کہ حضرت رسول صلی اللہ علیہ وسلم جو کچھ فرماتے تھے یا جو کچھ عمل کرتے تھے صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم اوسے یاد رکھتے تھے اور اُس پر عمل کرتے تھے جتنا جتنا قرآن شریف نازل ہوتا جاتا تھا وہ حفظ کرتے جاتے تھے اور جس قدر احکام الٰہی اُس سے مستنبط ہوتے تھے اُس کی پابندی اختیار کرتے جاتے تھے جو واقعات پیش آتے جاتے تھے اُن میں حضرت جو فیصلہ فرماتے تھے یا جو حکم دیتے تھے وہ بھی صحابہ رضی اللہ عنہم یاد رکھتے تھے حضرت سے جو سوالات ہوتے تھے اُن کا حضرت جو جواب دیتے تھے وہ بھی یاد رکھتے تھے لیکن حضرت سے سوال کرنے میں بہت احتیاط ہوتی تھی (۱۳) سوالات جو حضرت سے کئے گئے تھے اُن کا جواب قرآن شریف میں موجود ہے۔ بہرحال بطریق مذکورہ صحابہ رضی اللہ عنہم کو شریعت اسلامیہ کے احکام عبادات و معاملات اور فرائض و واجبات سے پوری واقفیت حاصل ہوگئی تھی۔ اور مجموعی طور پر اُن کے معلومات اس حد تک پہونچ گئے تھے کہ وہ عبادات اور معاملات سے

متعلق ہر سوال کا جواب مطابق احکام شریعت دیسکتے تھے اور جن امور سے متعلق صاف طور پر قرآن شریف میں کوئی حکم نہیں ملتا نہ سنت نبویہ میں تو وہ اپنی معلومات کی بنیاد پر اجتہاد سے جواب دیسکتے تھے جو شریعت کے اصول کے مطابق ہوتا تھا۔ اس لئے کہ وہ جملہ عبادات و معاملات کے احکام کے اسباب سے بخوبی واقف ہو گئے تھے۔ چنانچہ جب حضرت رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے ایک صحابی معاذ رضی اللہ عنہ کو یمن کا قاضی مقرر فرمایا تو اُن سے دریافت کیا کہ تم کس طرح عمل کروگے جواب میں اُنہوں نے عرض کیا کہ قرآن شریف کے مطابق آپ نے فرمایا اگر قرآن شریف میں نہ ملے تب کیا کروگے عرض کیا سنت نبویہ کے مطابق۔ آپ نے فرمایا اگر سنت نبویہ میں بھی نہ ملے تب اُنہوں نے عرض کیا اس صورت میں میں اپنی رائے اور اجتہاد سے عمل کرونگا۔

جس سے ثابت ہے کہ صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کی معلومات احکام شریعت میں اسقدر کامل تھی کہ وہ بر بنائے اجتہاد حکم دیسکتے تھے۔ حضرت رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں قرآن شریف کے سوا۔ اور کچھ مکتوب نہیں تھا نہ شریعت اسلامیہ کی تدوین ہوئی تھی۔ میمون بن مہران کے بیان سے ثابت ہے کہ حضرت ابو بکر الصدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی خلافت کے زمانے میں جب حضرت کے سامنے کوئی مسئلہ پیش ہوتا تھا تو حضرت قرآن شریف سے اور قرآن شریف میں نہ ملتا تو حدیث سے اگر احادیث میں بھی نہ ملتا تو اصحاب رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے رائے لیتے تھے اگر کوئی صحابی اُس امر سے متعلق رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد بیان کر دیتے تھے تو حضرت بہت خوش ہو کر قبول کر لیتے تھے ورنہ اصحاب رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی اُس رائے پر

جس پر اتفاق ہوتا تھا عمل کرتے تھے۔ صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے شاگرد تابعین اور
اُن کے شاگرد تبع تابعین کہلاتے ہیں۔ ہر تابعی نے جو کچھ صحابی سے سُنا وہ یاد
کرلیا خواہ وہ حدیث نبوی تھی یا قول صحابی۔ اور تابعین میں بوجہ اپنی اپنی معلومات
کے اختلافات پیدا ہوئے کسی امر سے متعلق کوئی تابعی بلحاظ اپنی معلومات کے
کوئی حکم دیتا تھا اور دوسرا تابعی اُس سے مختلف حکم دیتا تھا۔ ان وجوہ سے تابعین
کے مختلف مذاہب ہوگئے اور ہر مذہب کا کوئی نہ کوئی امام ہوگیا۔ مثلاً مدینۂ منورہ
میں سعد بن المسیب مکہ میں ربیعہ بن ابی عبدالرحمٰن۔ کوفہ میں ابراہیم۔ بصرہ میں حسن بصری
یمن میں طاؤس۔ شام میں مکحول۔ ان لوگوں نے علم قرآن وحدیث و فتاوی وآثار
صحابہ کامل طور پر حاصل کیا اور بعض امور میں اجتہاد کئے فتوے دئے اور فیصلہ کئے
اور شریعت اسلامیہ سے متعلق کافی معلومات ہی حاصل نہیں کی بلکہ احکام شریعت کو
جمع کرنے اور ضبط تحریر میں لانے اور باب واری ترتیب اور اصول و فروع کے
انضباط میں بہت کچھ سعی کی۔ سعید بن مسیب اور ابراہیم وغیرہ نے اس میں بہت
کامیابی حاصل کی۔ احکام شریعت کی باب واری ترتیب کے ساتھ جس مضمون سے
متعلق جو باب رکھا اُس میں اُس کے اُصول قرار دئے اُن کی تابعین نے وضو اور
غسل اور نماز و حج و نکاح و طلاق و بیع وغیرہ کے جو کثیرالوقوع تھے مسائل منضبط کئے
اور احادیث کی روایت کی اور مسائل کی جانچ کی اور اپنے اُستادوں کے طریقہ پر عمل
رکھا اور احادیث مسند و مرسل واقوال صحابہ وتابعین سے صحت کی اور اقوال صحابہ وتابعین
کو احادیث مقبول مانا۔ اور جب دو حدیثوں میں اختلاف دیکھا تو صحابہ کے قول سے
جس کی تائید ہوئی اُسے قبول کیا۔ صحابہ نے جس حدیث کو منسوخ یا مأول قرار دیا ہے

اُنہوں سنے بھی وہی تسلیم کیا۔غرض یہی لوگ شریعت اسلامیہ کے مدون ہوئے۔
مالک اور محمد بن ابی عبدالرحمٰن سنے مدینہ منورہ میں اور ابن جریج اور ابن عینیہ نے
مکہ معظمہ میں اور سفیان ثوری سنے کوفہ میں اور ربیع بن صبیح سنے بصرہ میں اس علم میں
کتابیں لکھیں اور چونکہ سمجھنے اور دریافت کرنے کو تفقہ کہتے ہیں اور یہ علم قرآن اور
حدیث اور اقوال صحابہ سے دریافت ہوا تھا لہٰذا اس کا نام (فقہ) رکھا گیا۔جس سے
احکام شریعت اور اُن کے دلائل معلوم ہوتے ہیں۔پس فقہ کی تدوین کے بعد کوئی
امر ایسا نہیں رہا جس کی سند نہ ہو۔ اور وقتاً فوقتاً علما کی توجہ سے تدوین شریعت
کی تکمیل ہوتی گئی۔ اور وہ اصول اور قواعد علیحدہ منضبط ہوئے جن سے عملی احکام
شرعیہ بالتفصیل اخذ کئے گئے ہیں اور مکمل طور پر فقہ کی تدوین ہوئی ہے۔تاکہ معلوم ہوسکے
کہ کن اصول سے کس طور پر موجودہ احکام مستخرج ہوئے ہیں۔ اور کس طرح کلیات سے
جزئیات کا استنباط کیا جاتا ہے۔ اور اصولی کلیات سے فروعی جزئیات کے استخراج
کا کیا طریقہ ہے۔ نصوص سے احکام کس طرح مستنبط ہوتے ہیں اور احادیث سے
استنباط احکام کے کیا آداب ہیں۔ کن صورتوں میں اجماع سے اسناد کی ضرورت
ہوتی ہے قیاس کا کیا طریقہ ہے۔ اجتہاد کب ہوسکتا ہے اُس کے کیا شرائط ہیں۔اور
اس علم کا نام اصول فقہ رکھا۔ جو ایسے قواعد پر مبنی ہے جن سے احکام شریعت کے
تفصیلی دلائل اور وجوہ معلوم ہوسکتے ہیں۔ اس علم میں علمائے متقدمین نے نہایت
لیاقت کے ساتھ متعدد کتابیں تحریر فرمائی ہیں۔ اور بہت تفصیل اور وضاحت کے
ساتھ قواعد بیان کئے ہیں۔ لیکن افسوس یہ ہے کہ روز بروز ہندوستان سے عربیت
مفقود ہوتی جاتی ہے اور اصول فقہ کی کتابیں عربی ہیں۔ چونکہ یہ علم بنفسہٖ مشکل ہے۔اور

غیر زبان میں سہل علم کا بھی سمجھ میں آنا خالی از دقت نہیں ہوتا تب مشکل علم غیر زبان میں سمجھ میں آنا زیادہ دقت طلب ہے۔ اور جب خاص حالات ملک نے اہل ہند کی توجہ عربی سے روک دی ہے جس کے سبب سے بمقابلہ زمانہ سابق کے اب بہت ہی کم اشخاص عربی پڑھتے ہیں اور جو پڑھتے ہیں وہ بھی بہت تھوڑی جو علوم کے حاصل کرنے کیلئے ناکافی ہوتی ہے۔ تب اُنہیں ایسے مشکل علوم عربی میں سمجھنا سخت مشکل ہوتا ہے اور اس کی ضرورت ہے کہ اُن کے لئے اُنہیں کی زبان میں ضروری علوم منضبط ہوں۔ چنانچہ اسی خیال سے کچھ عرصہ سے اس امر کی کوشش ہو رہی ہے اور اکثر مذہبی علوم میں اُردو میں کتابیں لکھی جا رہی ہیں اور مستند عربی کتابوں کی اُردو میں ترجمہ ہو رہی ہیں۔ چنانچہ فقہ میں ضروری اور مستند کتابوں کا ترجمہ ہو چکا ہے جیسے کہ ہدایہ یا فتاوی عالمگیری ہے۔ مگر اصول فقہ میں اس وقت تک کوئی ایسی کتاب اُردو میں موجود نہیں ہے جو قواعد اصول کے سمجھنے کے لئے کافی ہو۔ اور طلبا کو اُس سے کماحقہ مدد ملے۔ لہذا اس کی ضرورت ہے کہ اُردو میں کوئی ایسی کتاب اصول فقہ میں مرتب ہو۔ جو اغراض مذکورہ کے پورا کرنے کے لئے کافی ہو۔ اس وجہ سے بعض احباب نے مجھ سے یہ فرمائش کی کہ میں اُردو میں اس علم کے ضروری قواعد منضبط کر دوں۔

چونکہ دولت آصفیہ نے عدالتی امتحانات میں بھی یہ علم داخل کر دیا ہے اور امیدواران امتحان کو بوجہ اس کے کہ حسب مذکورۂ بالا کوئی کتاب موجود نہیں ہے۔ اس علم میں کامیاب ہونا مشکل ہوتا ہے اور بیشتر اشخاص اس علم میں اس وجہ سے ناکام رہتے ہیں کہ اس علم کے مسائل اُن کے ذہن نشین نہیں ہوتے لہذا میں نے

کتب اصول سے ضروری قواعد اُردو میں منضبط کر دئے ہیں اور جہاں تک میرے امکان میں تھا اس کی کوشش کی ہے کہ طلبا کو قواعد کے سمجھنے میں سہولت ہو۔ گو اصلی علم کا اشکال کسی طرح مرتفع نہیں ہو سکتا۔ تاہم جس قدر تسہیل ہو سکتی تھی اُس کا پورا لحاظ رکھا گیا ہے اور اسے (اصول فقہ) کے ساتھ موسوم کیا گیا ہے۔ اور خداوند کریم سے امید ہے کہ مستعد طلبا اس سے پوری کامیابی حاصل کریں گے فقط

سید محمد محی الدین خاں

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

حامداً و مصلیاً

(۱) "شریعت اسلامیہ" کے اصول حسب ذیل متحقق ہیں۔

(۱) کتاب اللہ۔

(۲) سنت نبوی۔

(۳) اجماع امت۔

اور چوتھی اصل "قیاس" سمجھا جاتا ہے۔

(۲) کتاب اللہ۔ کلام اللہ ہے۔ جو قرآن کہلاتا ہے۔ اور جو خدا تعالیٰ نے رسول صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل فرمایا ہے اور اب صحائف میں مکتوب اور بہ نقل تواتر صحت کے ساتھ بغیر کسی قسم کے شک و شبہ کے ہم تک پہنچا ہے۔

(۳) چونکہ قرآن الفاظ اور معانی دونوں پر مشتمل ہے۔ لہذا احکام کے استنباط کے لئے الفاظ اور معانی کے اقسام معلوم ہونے چاہئیں۔ پس واضح ہو کہ "الفاظ" کی چار قسمیں ہیں۔

(۱) خاص (۲) عام (۳) مشترک (۴) مئول۔ اور نیز معانی کی بھی چار

قسمیں ہیں۔
(۱) ظاہر (۲) نص (۳) مفسر (۴) محکم۔ جن کے متقابلہ اقسام یہ ہیں۔
(۱) خفی (۲) مُشکل (۳) مجمل (۴) متشابہ۔ اور باعتبار مواقع استعمال کے
کے بھی الفاظ کی چار قسمیں ہیں۔
(۱) حقیقت (۲) مجاز (۳) تصریح (۴) کنایہ اور اس اعتبار سے کہ مختلف
مواقع پر الفاظ کے کیا معنی مُراد ہوتے ہیں چار ہی قسمیں ہیں۔
(۱) استدلال بعبارت النص (۲) استدلال باشارۃ النص (۳) استدلال
بدلالتہ النص۔ (۴) استدلال بقتضاء النص۔ اقسام مذکورہ کے سوا الفاظ کی
ایک اور تقسیم ہے جو اقسام مذکورہ پر مشتمل ہے۔ اُس کی بھی حسب ذیل چار قسمیں ہیں۔
(۱) الفاظ کے مواقع کی شناخت۔
(۲) الفاظ کے معانی کا پہچاننا۔
(۳) الفاظ کی ترتیب کو سمجھنا۔
(۴) الفاظ کے احکام کو سمجھنا۔
(۴) "خاص" وہ لفظ ہے جو کسی ایک معلوم معنی کے واسطے علی سبیل الانفراد
وضع کیا گیا ہو اور معلوم خواہ جنس[۵] ہو یا نوع ہو یا عین (یعنی ذات خاص) ہو جیسے
کہ انسان اور رجل اور زید خاص کا حکم یہ ہے کہ وہ جس معنی کے لئے موضوع ہے

[۵] اہل اصول "جنس" اُس کلمہ کو کہتے ہیں جو کثیر افراد مختلف الاغراض پر محمول ہو جیسے کہ انسان ہے کہ جو مرد عورت
جوان بُڈھی، بچہ سب پر محمول ہوتا ہے۔ اور نیز اغراض مختلفہ پر "نوع" اُس کلمے کو کہتے ہیں جو کثیر افراد متحد الاغراض پر
محمول ہو جیسے رجل جو کل مردوں پر محمول ہوتا ہے جو اغراض میں مساوی ہوتے ہیں۔

اُس پر قطعاً ویقیناً دلالت کرتا ہے پس اس وجہہ سے کہ وہ خود ظاہر و بیّن ہے کسی اور بیان وضاحت کا احتمال نہیں ہوگا۔ چونکہ خاص قطعی دلالت ہے۔ پس " رکوع وسجود " کے الفاظ رکوع و سجود ہی پر دلالت کریں گے کسی دوسرے امر کے الحاق کا موقع نہ دیں گے لہ

لہ اس سے ثابت ہے کہ رکوع وسجود میں تعدیل کا بطور فرض الحاق کرنا جائز نہیں ہے اور نیز آیت وضو میں پے درپے اعضاء وضو کا دھونا اور ترتیب اور بسم اللہ اور نیت کی شرطیں بھی باطل ہیں نیز آیت طواف میں طہارت کی شرط بھی باطل ہے۔ نیز آیت عدۃ میں مطلقات کے پاک ہونے کی شرط اور تاویل کرنی بھی باطل ہے زوجہ مطلقہ کا بعد تفریق زوج ثانی زوج اول کو حلال ہونا پھر طلاق ثلاثہ کا از سرنو حلال ہونا حدیث عسیلہ سے لیا گیا ہے۔ نہ آیت حَتّٰی تَنْکِحَ زَوْجًا غَیْرَہٗ سے یہ سوال مقدر کا جواب دیا گیا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ خاص اپنی حالت پر رکھا گیا اور عورت مطلقہ ثلاثہ کا زوج اول پر حلال ہوجانا پھر حلت طلاق ثلثہ حدیث عسیلہ سے ثابت کی گئی ہے آیت میں کوئی الحاق نہیں کیا ہے۔ جیسا کہ بعض کا خیال ہے اور بطلان ضمانت اشیاء مسروقہ کا بقول اللہ تعالیٰ جَزَاءً سے ہے نہ فَاقْطَعُوا سے یہ بھی ایک سوال مقدر کا جواب دیا گیا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ کلام الٰہی یعنی آیت قطع سارق کو جو خاص ہے اپنی حالت پر رکھ کر بطلان ضمانت اشیاء مسروقہ کا لفظ جزاء بما کسبا سے جو اُسی آیت میں مذکور ہے لیا گیا ہے نہ کہ فاقطعوا سے نیز اسی وجہہ سے کہ خاص قطعی الدلالت ہے خلع کے بعد طلاق کا دینا صحیح ہے اور جہاں بلا ذکر مہر نکاح ہو تو نکاح کرتے ہی مہر مثل واجب ہوجاتا ہے اور شرعی طور پر اُس کا مہر مقدر ہوتا ہے۔ بندوں کو اُس کی نسبت کوئی رائے زنی کا موقع نہیں ہے اب متفرق آیتوں کے ٹکڑے بطریق لف ونشر مرتب ان تینوں مسائل پر دلیلاً بیان کئے جاتے ہیں (۱) فان طلقها (۲) فلا یحل له ان تبتغوا باموالکم (۳) قد علمنا ما فرضنا علیهم اس کا جزو اول یعنی فان طلقها صحت طلاق بعد خلع سے اور جزو ثانی فلا یحل له ان تبتغوا باموالکم وجوب مہر سے اور جزو ثالث قد علمنا ما فرضنا علیهم مہر مقدار شرعی سے متعلق ہے۔

(۵) خاص کے اُن انواع میں سے جو شریعت میں مستعمل ہیں امر و نہی بھی ہے "امر" وہ ہے جو کوئی شخص بدعوی علو مرتبت اُس شخص سے کہتا ہے جسے اپنا تابع خیال کرتا ہے کہ کام کرا و ز امر کا واجب التعمیل ہونا خاص صیغہ ہی سے متعلق ہے۔ ف۱

وہ فعل جس کی نسبت امر ہو واجب التعمیل ہوتا ہے نہ مستحب نہ مندوب نہ متوقف عام اس سے کہ بعد منع کرنے کے ہو یا قبل۔ یعنی بعض حالت میں بعض کام سے منع کیا جاتا ہے پھر اُس کے کرنے کا امر ہوتا ہے یا ابتدا ہی سے اُس کے کرنے کا امر ہوتا ہے۔ پس دونوں حالت میں امر موجب وجوب ہے۔ اس لئے کہ خدا تعالیٰ کا حکم ہے کہ ماکان لمومن او مومنة اذا قضی اللہ ورسولہ امراً ان یکون لھم الخیرة من امرھم۔ جس سے ظاہر ہے کہ شخص مامور کا اختیار معدوم ہو چکا ہے (کسی مسلمان مرد یا عورت کو ہرگز یہ حق حاصل نہیں ہے کہ جب خدا و رسول کسی امر کی نسبت حکم دے تو وہ اُس میں اپنی رائے

ف۱ حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل امت پر امر نہیں ہے اس لئے کہ اس کا کرنا واجب نہیں ہے (بعض شافعیوں کو اس میں اختلاف ہے) کیونکہ رسول اللہ نے بغیر افطار روزہ رکھنے سے اصحاب کو منع فرمایا اور خود حضرت روزہ رکھتے تھے۔ اور نماز میں جوتہ اُتارنے سے حضرت نے اصحاب کو منع کیا اور اُس کی نسبت مناسب ہدایت فرمائی اور خود نماز میں جوتہ اُتار دیا اور اُس کی وجہہ بیان کر دی اور نماز کے نسبت جو اصحاب کو ارشاد فرمایا کہ صلوا کما رایتمونی اُصلّی (نماز پڑھو تم جیسا کہ تم مجھکو پڑھتے ہوئے دیکھتے ہو) یہاں وجوب امر سے لفظ صلوا ہی مستفاد ہوتا ہے نہ مطلقاً فعل سے اور بعض جگہہ جو امر فعل سے تعبیر کیا گیا ہے مجازاً ہے کیونکہ امر فعل کا سبب ہے۔ پس مجازاً امر کو فعل سے تعبیر کرسکتے ہیں یہاں مجاز سے بحث نہیں ہے۔ اس وقت حقیقت سے بحث ہے۔

کو دخل دیں) اور امر کی تعمیل کا تارک مستوجب وعید ہے اس لئے کہ خدا تعالیٰ
کا یہ ارشاد ہے کہ فلیحذر الذین یخالفون عن امرہٖ ان تصیبھم فتنۃ
او یصیبھم عذاب الیم یعنی جو لوگ نبی کے امر سے مخالفت کرتے ہیں
اُن کو اس امر سے ڈرائیو کہ وہ دنیا میں فتنہ و فساد میں گرفتار ہوں گے اور آخرت
میں اُن کو دردناک عذاب پہونچیگا"۔ اُسی طرح اجماعاً و معقولاً بھی یہ بات
ثابت ہوتی ہے کہ امر کا حکم واجب ہے۔ اور جبکہ اُس سے استحباب یا اباحت
مراد ہو تو بعض کہتے ہیں کہ امر اپنے حقیقی معنی میں مستعمل ہوا کیونکہ استحباب و
اباحت بھی واجب کا جزو ہے اور جزو بھی ایک حقیقت ہے اور بعض کا
قول ہے کہ نہیں بلکہ امر اپنے مجازی معنی میں استعمال کیا گیا کیونکہ امر کی
حقیقت وجوب ہے۔ پس وہ اپنے حقیقی معنی سے تجاوز کرکے دوسرے
معنی میں مستعمل ہوا اور یہ جو تعلق وجوب کو استحباب و اباحت کے ساتھ ہے
اُسی قسم کا تعلق سمجھنا چاہیئے جو حقیقت کو مجاز سے ہوتا ہے اور امر نہ تکرار کو
چاہتا ہے نہ اُس کا احتمال رکھتا ہے۔ یعنی جس فعل کی نسبت امر کیا جائے تو
اس سے یہ مُراد نہیں ہوتی کہ وہ فعل بار بار کیا جائے۔ عام اس سے
وہ کسی شرط کے ساتھ مشروط ہو یا کسی صفت کے ساتھ مخصوص ہو لیکن
امر اقل جنس پر واقع ہوتا ہے اور کل جنس پر محتمل ہوتا ہے۔ [۱۵]

[۱۵] جیسے شوہر اپنی زوجہ سے کہے کہ تو اپنے تئیں طلاق دے لے اور شوہر نے کوئی نیت نہ کی ہو اور زوجہ نے
طلاق دے لی ہو تو ایک طلاق واقع ہوگی۔ کیونکہ طلاق کی اقل جنس ایک ہے۔ اور اگر شوہر نے تین طلاق کی نیت
کر لی ہو تو کیونکہ وہ طلاق کی کل جنس ہے تین طلاق واقع ہو جائینگے۔

امر مصدر سے مشتق ہے اور مصدر کا خلاصہ ہے اس طور پر کہ امر اپنے مخاطب سے مصدر کا طالب ہوتا ہے پس (مار) کے معنی یہ ہونگے کہ مخاطب سے مار مطلوب ہے اور (نماز پڑھ) کے معنی یہ ہونگے کہ مخاطب سے نماز پڑھنا مطلوب ہے اور یہ ظاہر ہے کہ مصدر مفرد ہوتا ہے وہ طالب تکرار نہیں ہوسکتا اور وحدت کے معنی کا حد الفاظ میں ضرور لحاظ کیا جاتا ہے۔ پس اس وجہہ سے کہ مصدر واحد ہے اُس میں تکرار نہیں ہوسکتی۔ امر جو اُس سے مشتق اور اُس کا خلاصہ ہے کس طرح طالب تکرار ہوسکتا ہے بلکہ بدرجۂ اولیٰ طالب تکرار نہ ہوگا۔

لیکن یہ وحدت فردیت اور جنسیت میں ہے۔ یعنی جنس کی کوئی فرد ہو یا کامل ایک جنس ہو پس تثنیہ ان دونوں سے ممتاز ہوگیا ۱۵

۱۵ اس وجہہ سے وہ طلاق واقع نہیں ہوسکتی یہ دلیل ہے تفویض طلاق کی جس کا قبل ازیں حاشیہ میں تذکرہ ہوچکا ہے اس موقع پر ایک سوال مقدر کا جواب دیا جاتا ہے جو تکرار کنندگان کی جانب سے وارد ہوتا تھا کہ جب امر تکرار کو نہیں چاہتا تب نماز روزہ وغیرہ عباوات کیوں بار بار کئے جاتے ہیں۔ اُس کا جواب یہ ہے کہ بعض عبادات جو مکرر کئے جاتے ہیں تو وہ تکرار اس وجہہ سے نہیں ہے کہ امر خواہاں تکرار ہے بلکہ اس وجہہ سے کہ اُس کے اسباب مکرر یعنی بار بار آتے ہیں اور سبب کا مکرر آنا ضرور سبب کی تکرار پر دلالت کرتا ہے۔ پس جب نماز کا وقت آگیا نماز واجب ہوگئی اور جب رمضان آگیا روزہ واجب ہوگیا اور جب مالک نصاب ہوا زکوٰۃ واجب ہوگئی اسی وجہہ سے چونکہ بیت اللہ ایک ہی ہے اُس میں تکرار نہیں ہے حج بھی عمر بھر میں ایک ہی بار واجب ہوتا ہے جب وقت نماز یا ماہ صیام آگیا ہے گویا اُس وقت دوسرا امر جناب اللہ نماز پڑھنے اور روزہ رکھنے کا ہوتا ہے اگر ایسا نہ ہو تو ہمیشگی نماز اور روزہ بھی جائز ہوجائے اور شافعیہ کے نزدیک چونکہ امر محتمل تکرار ہے اس وجہہ سے تفویض میں اگر زوج دو طلاق کی بھی نیت کرے تو واقع ہو جائیگی۔

اسم فاعل بھی مثل امر کے نعتاً مصدر پر دلالت کرتا ہے کیونکہ وہ بھی مصدر ہی سے مشتق ہے۔ پس اُسی دلیل کے ساتھ جو امر کی نسبت بیان کی جا چکی ہے اسم فاعل بھی تعدد کا احتمال نہیں رکھتا۔ ف۱

(۶) "حکم امر" یعنی جو بات امر سے ثابت ہو وہ وجوب ہے اُس کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) ادا (۲) قضا۔ ادا اُس کو کہتے ہیں کہ جو چیز امر کی وجہ سے واجب ہوئی ہے اُس کی بروقت تعمیل کرنا جیسے نماز جب اپنے وقت معینہ پر پڑھی جائے ادا ہے "قضا" یہ ہے کہ واجب کی تعمیل بعینہ نہیں کی جائے بلکہ مثل واجب کے وقت معینہ پر نہیں بلکہ اُس کے گزرنے کے بعد تعمیل کی جائے۔ جیسے کہ نماز وقت کے گزرنے کے بعد پڑھی جائے تو قضا ہے۔ لیکن مجازاً ادا کا استعمال قضا کی جگہہ اور قضا کا استعمال ادا کی جگہہ ہوتا ہے اسی لئے ادا بہ نیت قضا اور قضا بہ نیت ادا صوم و صلوٰۃ وغیرہ میں جائز ہے اور اُسی سبب سے قضا واجب ہوتی ہے جس سبب سے ادا واجب ہوتی ہے۔ یعنی قضا کے لئے کسی دوسرے

ف۱ اسی وجہہ سے آیت اَلسَّارِقُ وَالسَّارِقَۃ میں ایک ہی سرقہ مراد ہوگا اور ایک ہی سرقہ کی وجہہ سے ایک ہی ہاتھ قطع کیا جائیگا نہ یہ کہ جب سرقہ کا فعل تیسری دفعہ واقع ہو تو سارق کا دوسرا بایاں پاؤں قطع کیا جائے جیسا کہ شافعیہ کا مذہب ہے بلکہ اُس کو مقید کیا جائے تاآنکہ توبہ کرے بہر حال ہاتھ ایک ہی قطع کیا جائیگا کیونکہ آیت میں تعدد نہیں ہے۔ جیسا کہ اوپر بیان ہوا اور بعد سرقہ بار ثانی جو بائیں پاؤں کے قطع کا حکم دیا جاتا ہے جس سے حنفیہ کو بھی اتفاق ہے وہ سزا آیت سے نہیں لی گئی بلکہ حدیث سے ثابت ہوئی ہے پس اسم فاعل تعدد کا طالب نہیں ہوا جو ہمارا عین مطلوب ہے۔

سبب کی ضرورت نہیں ہوتی ؎۵۱

(۷) ادا کی تین قسمیں ہیں (۱) ادائے کامل (۲) ادائے قاصر (۳) ادا مشابہ بقضا۔ ادائے کامل وہ ہے جو کہ تمام واجبات و سنن و مستحبات کے ساتھ ادا کی جائے جیسے نماز جماعت کے ساتھ۔ قاصر وہ ہے جس میں کوئی جزو متروک ہو جائے جیسے مفرد کی نماز اور شبیہ۔ بقضا یہ ہے کہ گو بپابندی امور ضروری ادا کئے گئے بریں ہم کوئی جزو ایسا متروک ہو گیا جس کی وجہ سے بادی النظر میں کوئی نقص پیدا ہوتا ہے۔ ؎۵۲

؎۵۱ ایسی صورت میں کہ کسی شخص نے یہ نذر کی ہو کہ وہ رمضان میں اعتکاف کریگا اور رمضان جب آیا اُس نے روزے تو رکھے مگر اعتکاف نہ کیا تو صوم کی قضا کسی اور وجہ سے نہیں ہوتی بلکہ جس سبب (یعنی نذر) سے ادا واجب ہوئی تھی اب قضا بھی واجب ہے۔ اگرچہ اُس نے صوم کی نذر لفظاً نہیں کی تھی۔ کیونکہ یہ ظاہر ہے کہ جب اعتکاف میں صوم شرط ہے تب اس کی کوئی ضرورت نہیں ہے کہ صوم کی جداگانہ نظر کی جائے اعتکاف کی نذر میں صوم کی نذر بھی ضمناً آگئی لیکن اگر وہ اپنی نذر رمضان میں ادا کرتا تو صوم منذور اور صوم رمضان دونوں ادا ہو جاتے جب ایسا نہ کیا تو اب اعتکاف قضا کے لئے ضرور ہے کہ صائم بھی ہو۔

؎۵۲ مثلاً کوئی شخص ابتدائً امام کے ساتھ جماعت میں شریک ہوا۔ پھر وضو ٹوٹ جانے کی وجہ سے علیحدہ ہو گیا۔ اور مکرر وضو کے بعد پھر شریک ہوا تو اب اُس کی وہ نماز جس کو وہ امام کے بعد تنہا ادا کرتا ہے اداشبہ بقضا ہی اس وجہ سے کہ اُس نے اُس کو وقت پرا ادا کیا لہذا ادا ہے۔ مگر چونکہ امام کے ساتھ ادا کا التزام کیا تھا اور اب وہ تنہا ادا کرتا ہے تو جس طرح ادا کا التزام کیا تھا اس طرح ادا نہ کر سکا۔ اس وجہ سے شبیہ بقضا ہی۔ سوال یہ ہے کہ التزام جسے اُس نے التزام ٹھیرایا ہے گیا کوئی مؤثر التزام ہے جس کا جواب یہ ہے کہ واقعی مؤثر التزام ہے۔ اس لئے کہ ایسی صورت میں کہ ایک سافر مقیم امام کا مقتدی بنا اور وضو ٹوٹنے کی وجہ سے وضو کے لئے نماز سے علیحدہ ہوا۔ اگر

(۸) جس طرح حقوق آلہی میں ادا کی تین صورتیں ہیں اُسی طرح حقوق عباد میں بھی ادا کی تین صورتیں ہیں ؎

بقیہ حاشیہ صفحہ (۱۴) اُس نے اقامت کی نیت کرلی تو ہرگز اُن کو مقیم کی نماز یعنی چار رکعت کا ادا کرنا واجب نہیں ہے۔ بلکہ وہی رکعات واجب ہونگے جو اُس نے امام کے ساتھ شروع کی تھیں۔ اگر یہ التزام کوئی چیز نہیں ہے تو کیوں چار رکعت کی تکمیل کا اُس کو حکم نہیں دیا جاتا۔

؎ مثلاً عین مغصوب کی ادائی (یعنی جو چیز غصب کی تھی) اُس کا بعینہ ادا کرنا ادا رکامل ہے اور جبکہ مغصوب میں کوئی نقص آجائے مثلاً اگر غلام مغصوب ہو اور جب اُس کو غصب کیا تھا اُس میں کوئی نقص نہ تھا۔ وقت واپسی تک وہ قرضدار ہوگیا یا کسی جرم کا مجرم ہوگیا تو اُس کے بعد مغصوب عنہ کو ادا کیا تو یہ ادا رقاصر ہے۔ اسی طرح گھوڑا جب غصب کیا گیا اچھا تھا اور واتک لنگڑا ہوگیا یہ بھی ادا رقاصر ہے۔ اور غیر شخص کے غلام کو اپنے نکاح کا مہر ٹھیرانا پھر اُس کو خرید کر اپنی زوجہ کے حوالہ کرنا یہ ادا شبیہ بقضا ہے اس وجہہ سے کہ اُس نے اُسی غلام کو جسے اُس نے مہر میں مقرر کیا تھا ادا کیا ہے ادا ہے اور اس حیثیت سے کہ بوجہ تبدیل ملک کے مال کی حالت بھی حکماً بدل جاتی ہے شبیہ بقضا ہے جیسے کہ ایک چیز کسی مالدار یا ہاشمی کو اس وجہہ سے لینی جائز نہ تھی کہ وہ زکوٰۃ کا مال ہے اگر اُسی چیز کو کوئی زکوٰۃ کا مستحق یعنی غیر ہاشمی لیکر اُس مالدار یا ہاشمی کو بطور ہدیہ اور تحفہ کے دیدے تو اُس کو اُسی چیز کا لینا اور استعمال کرنا درست اور جائز ہے اگرچہ چیز وہی ہے لیکن چونکہ ملکیت کا تبادلہ ہوگیا اس وجہہ سے اُس کا حکم بھی بدلتا گیا نیز اس کے ادا ہونے کی یہ بھی ایک وجہہ ہے کہ اگر زوجہ کو اُس غلام مہور کے لینے میں کوئی عذر ہوگا یا لینے سے انکار ہوگا تو وہ مجبور کی جائیگی کہ ضرور اُس غلام کو قبول کرے اگر یہ ادا نہ ہوتا تو قاضی کا جبر کسی طرح جائز نہ ہوتا اور یہ شبیہ بقضا ہے اس کی ایک وجہہ یہ بھی ہے کہ زوجہ تاوقتیکہ اُس کو یعنی اُس غلام مہور کو قبول نہ کرلے اُس وقت تک اُس کا اُس غلام کی نسبت آزاد کرنے کا حکم قابل نفاذ نہیں ہوسکتا۔ بخلاف زوج کے کہ وہ قبل و بعد شرا ہر وقت اس کا مجاز ہے کہ وہ اس غلام کو آزاد کرے اور اُس کا یہ حکم قابل نفاذ سمجھا جائیگا۔ اس نقص کی وجہہ سے یہ شبیہ بقضا ہوگو

(۹) جس طرح ادا کی تین قسمیں ہیں اسی طرح قضا کی بھی تین قسمیں ہیں ایک مثل معقول (جو بطور معقول ادا کے ساتھ مماثل ہو) یعنی قطع نظر شرع کے عقل کو بھی

بقیہ حاشیہ صفحہ (۱۵) علیٰ ہذا نماز کا فدیہ اس صورت میں جبکہ مرتے وقت قضا نمازوں کی نسبت کسی نے اپنے وارث کو وصیت کی ہو کہ نمازوں کا فدیہ دیدیا جائے تو یہ وجوب احتیاطی ہوگا۔ صوم کے فدیہ کے قیاس پر مبنی نہیں ہے جس طرح قربانی کے ایام فوت ہو جانے کی وجہ سے کسی کا قربانی کی قیمت کا صدقہ دیدینا احتیاطاً واجب ہے۔ یہ اعتراضات کا جواب ہے۔ پہلے اعتراض کا خلاصہ یہ ہے کہ جب فدیہ قضا رصیام شیخ فانی کے مماثل ہے اور مماثلت محض شرع کی قرار دادہ ہے تب جب تک کہ شرع خاص طور پر فدیہ کو قضاء نماز کی مماثل نہ قرار دے کس طرح مثل غیر معقول پر قیاس کرکے فدیہ کو قضاء نماز کے مماثل قرار دیا جاتا ہے۔ اس کا یہ جواب ہے کہ یہ قیاساً نہیں ہے بلکہ احتیاطاً ہے یعنی اگر وہ فدیہ عند اللہ مماثل مجاز ثابت ہوا تو فہو المراد ورنہ صدقہ کا صواب تو ضرور ہی ملیگا۔ اعتراض دوم کا خلاصہ یہ ہے کہ قربانی ایک غیر معقول بات ہے جو خاص طور پر بحکم شرع ایام مقررہ میں کی جاتی ہے تب یہ کیونکر درست ہو سکتا ہے کہ ایک غیر معقول امر پر قیاس کرکے بعد انقضائے مدت معینہ اُس کی قیمت کے صدقہ کرنے کو اُس کے مماثل قرار دیا جائے ضرور ہے کہ اس کے لئے بھی خاص طور پر کوئی حکم ہو۔ اس کا یہ جواب ہے کہ یہ بھی قیاساً نہیں ہے بلکہ احتیاطاً ہے یعنی اگر وہ قیمت بعوض قربانی عند اللہ قبول ہو گئی تو فبہا ورنہ صدقہ کے ثواب سے تو ہرگز محرومی نہیں ہو سکتی۔

اور مثل شے میں باوجود مقدرت قضاء کامل کے منصوب منہ مجبور نہیں کیا جائیگا کہ وہ غاصب سے قضاء قاصر قبول کرے۔ سوال یہ ہے کہ حقوق انسانی کی قضاء کامل و قاصر دو صورتیں بیان کی ہیں۔ اور حقوق آلٰہی کی نسبت قضائے مثل معقول کے یہ دونوں صورتیں نہیں بیان کیں جیسے قضاء نماز بجماعت کامل ہے اور منفرد قاصر۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں کامل قاصر نہیں ہے۔ بجائے اُس کے کامل اکمل ہے۔ پس قضاء بجماعت اکمل ہے اور قضا منفرد کامل اور قضا کو ادا پر نہیں قیاس کیا جا سکتا۔

اُس کی مثلیت سے انکار نہو جیسے روزہ کی قضاء روزہ سے دوسرے مثل غیر معقول جو بطور ادا کے مماثل نہو بلکہ شرع نے اُس کو مماثل کر دیا ہو جیسے روزہ کی قضا فدیہ سے جن میں عقل پوری مبائنت تجویز کرتی ہے اس لئے کہ روزہ کا مفہوم انسان کا بھوکا رہنا ہے اور فدیہ کا نتیجہ انسان کی سیری ہے۔ لیکن چونکہ شرع نے فدیہ کو قضاء صوم کا ہم مثل قرار دیا ہے اس لئے محض بحکم شرع اس کی مثلیت تسلیم کی جاتی ہے۔ عقل اس مماثلت کو تسلیم نہیں کرتی۔ اس لئے یہ مثلیت غیر معقول ہے۔ تیسرے قضا شبیہ بادا ہے جیسے کہ تکبیرات عیدین کا رکوع میں قضا کرنا اُس شخص کے لئے جو رکوع میں امام کے ساتھ آ ملا ہوا اور تکبیرات اُس سے قضا ہو گئے ہوں تو چونکہ رکوع قضاء تکبیرات کا محل نہیں ہے۔ تکبیرات کا محل قیام قبل رکوع ہے اس وجہ سے یہ قضا ہے اور چونکہ رکوع کو قیام سے بہت مشابہت ہے اس لئے کہ رکوع میں بھی نصف حصۂ زیرین اُسی حالت پر رہتا ہے۔ جس طرح قیام کی حالت میں رہتا ہے۔ اس لحاظ سے شبیہ بالادا ہے۔

(۱۰) حقوق انسانی سے متعلق بھی قضا کی تین ہی صورتیں ہیں۔ ایک قضا مثل معقول جس کی مثل ہمدست ہو سکتی ہے۔ غصب کے تاوان میں اُس کا مثل ادا کرنا قضاء مثل معقول کامل ہے۔ لیکن اگر کسی وجہ سے اُس کی مثل ہمدست ہو ہی نہیں سکتی تو غصب کے تاوان میں اُس کی قیمت کا ادا کرنا قضاء مثل معقول قاصر ہے۔ اول کی مثلیت تو ظاہر ہے کہ اُس میں مثلیت صوری و معنوی دونوں پائی جاتی ہے اور قیمت میں صرف

معنوی مثلیت پائی جاتی ہے اس لئے یہ قاصر ہے۔
تیسری قضاء مثل غیر معقول۔ جیسے بمعاوضۂ نفس انسانی کے جبکہ وہ عمداً قتل نہ کیا گیا ہو۔ یا بعوض کسی عضو یا اعضاء انسانی کے دیت (یعنی مال کا ادا کیا جانا) قضاء مثل غیر معقول ہے اس لئے کہ بمقابلہ انسان کے مال (جس کو وہ خود حاصل کرتا ہے) مماثل نہیں ہو سکتا اُس کی مماثلت بالکل عقل کے خلاف ہے۔ لیکن چونکہ شرع نے اس موقع پر مال کو مماثل نفس انسانی قرار دیا ہے اور عقل کو اُس سے اختلاف ہے اس لئے یہ قضا مثل غیر معقول ہے ؎

؎ قضا بمعنی ادا جیسے غیر شخص کے غلام کو اپنا مہر ٹھیرایا اس کے بعد وہ غلام بیمار ہو گیا یا مر گیا بہر حال اُس کی ذات میں کوئی تغیر آگیا اور اُس نے زوجہ کو اُس کی قیمت ادا کر دی۔ کیونکہ ایسی صورت میں زوج کو ضرور ہے کہ رفع خصومت کے لحاظ سے اوسط درجے کا غلام دیدے اور اوسط کا اندازہ بغیر قیمت کے نہیں ہو سکتا۔ اس لئے وہ قیمت بمعنی ادا ہے۔ حتیٰ کہ زوجہ اُس قیمت کے قبول کرنے پر اُسی طرح مجبور کی جائیگی جس طرح کہ اُس غلام کے قبول کرنے پر مجبور کی جاتی۔ اس لئے یہ قضا بمعنی ادا ہے۔ قضاء کامل قضاء قاصر پر مقدم ہے۔ اسی بنیاد پر امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ ایسی صورت میں کہ کسی شخص کا کوئی عضو یا اعضا قطع کئے جائیں پھر وہ عمداً قتل کیا جائے تو مقتول کے ولی کو قصاص کے وقت یہ حق حاصل ہے کہ وہ بھی قاتل کے ساتھ وہی فعل کرے جیسا کہ اُس نے مقتول کے ساتھ کیا تھا۔ کیونکہ یہی اداء کامل ہے۔ لیکن اگر وہ قاتل کے ساتھ ایسا نہ کرے جب بھی محض قتل بطور قضاء قاصر قصاص ہونے کے لئے کافی ہے۔ مثلی شئے کا جبکہ مثل منقطع ہو جائے اور کسی طرح جائز طور پر اُس کا دستیاب ہونا ممکن ہی نہ ہو تو ایسی شئے کا تاوان جو قیمت کے ساتھ دیا جائیگا ضرور ہے کہ خصومت یعنی تقاضائے شدید

(۱۱) "مامور بہ" اُسے کہتے ہیں جس کے کرنے کا امر ہو۔ مامور بہ میں صفت حسنہ کا وجود ضروری ہے اس لئے کہ امر کرنے والا حکیم ہے اور حکیم برائی کا حکم نہیں دیا کرتا۔

بقیہ حاشیہ صفحہ (۱۸) کے دن کی قیمت لگائی جائے اور وہی قیمت اُس کو تاوان دی جائے کیونکہ قبل وقوع خصومت اُس کے ہم مثل شئے کے پیدا کر لینے کا احتمال تھا جو قضاء کامل ہوتی اور قاصر پر مقدم ہوتی اب چونکہ بوجہ خصومت و انقطاع مثلیت قضاء کامل پر قدرت باقی نہیں رہی۔ اس لئے لا محالہ قضاء قاصر کا حکم دیا جائیگا گو صاف لفظوں میں اوپر نہیں بیان کیا گیا ہے کہ تاوان اُسی وقت واجب ہوتا ہے جب مثلیت کا وجود ہو عام اس سے کہ وہ مثلیت صوری و معنوی دونوں ہو یا محض معنوی ہو لیکن مثلیت کی بحث سے ضمناً یہ بات نکلتی ہے اسی لئے اس کے متعلق حسب ذیل بیان کیا جاتا ہے۔ سب حنفی علماء بالاتفاق فرماتے ہیں کہ اشیائے منصوبہ کے منافع کے تلف کر دینے سے غاصب پر تاوان لازم نہیں آتا۔ یعنی اگر اشیاء منصوبہ کے منافع کو کسی طرح سے ضائع کر دیا جائے تو اُس کا کوئی معاوضہ نہیں دلایا جائیگا۔ مثلاً گھوڑے کے سوار ہوا یا غلام سے خدمت لی تو اس کا کوئی بدل غاصب سے مغصوب منہ کو نہیں دلایا جائیگا۔ کیونکہ بدل یا تو یہ ہوگا کہ مالک بھی سواری یا خدمت لے جو سواری اور خدمت کے متفاوت ہونے کی وجہہ سے بالکل باطل ہے جس سے مثلیت صوری تو باطل ہوگئی یا یہ ہوگا کہ اُس کی قیمت ادا کی جائے تو چونکہ سواری اور خدمت ایک غیر منقول اشیاء ہیں۔ اس لئے ان کی قیمت کا اندازہ بھی نہیں ہو سکتا جس سے مثلیت معنوی بھی باقی نہیں رہتی۔ اور جبکہ مثلیت صوری و معنوی دونوں مفقود ہوں تب تاوان واجب ہی نہیں ہوتا۔ اس لئے اس صورت میں واجب نہ ہوگا۔ اس موقع پر اس بات کا جاننا بہت ضرور ہے کہ منافعہ اور چیز ہے اور زوائد اور چیز ہے تاوقتیکہ ان دونوں میں جو فرق ہے معلوم نہ ہو جائے بہت دھوکہ واقع ہوتا ہے۔ منافعہ یہ ہے کہ مثلاً غلام سے خدمت لے یا جانور پر سواری کرے یا بار لادے وغیرہ اس قسم کے منافع جو غیر متقوم

پس ماموربہ کی خوبی کی دو قسمیں ہیں۔ ایک یہ کہ ماموربہ فی نفسہ حسن (یعنی صفت حسنہ رکھتی ہو) دوسری یہ کہ ماموربہ حسن بغیرہ ہو (یعنی کسی وجہ سے اُس میں خوبی ہو)۔

بقیہ حاشیہ صفحہ (۱۹) ہوں اور کسی وقت تک محدود ہوں۔ اور زوائد وہ ہیں جس پر منافع کی تعریف صادق نہ آتی ہو جیسے جانور کے بچے اور دودھ اور درخت کا پھل وغیرہ پس بصورت زوائد کے ہلاک ہو جانے کے تاوان نہیں آتا اور بصورت ہلاک کر دینے کے تاوان واجب ہے۔

(۲) یہ کہ ایسی صورت میں کہ قاتل کو ورثا رمقتول کے سوا کسی اجنبی شخص نے قتل کر ڈالا اُس اجنبی شخص پر قصاص کا تاوان نہیں آتا البتہ اُس شخص کو اولیا رمقتول ثانی قصاصاً قتل کر سکتے ہیں۔ لیکن ورثار مقتول اول قاتل ثانی سے اپنے اُس قصاص کے معاوضہ میں جو مقتول ثانی سے متعلق تھا کوئی تاوان نہیں لے سکتے اس لئے کہ قصاص فی نفسہ غیر متقوّم مثل غیر معقول ہے جس کو اجنبی نے ضائع کر دیا۔ تب دیت واجب ہو گی۔

(۳) یہ کہ کسی شخص کی شہادت جبکہ ملکیت نکاح کے اسقاط کا باعث ہوا اور وہ شخص اُس شہادت سے رجوع کرے تب اُس پر اُس کا کوئی تاوان لازم نہیں آتا۔ اس کی صورت یہ ہے کہ دو شخصوں نے یہ گواہی دی کہ زوج نے اپنی زوجہ کو بعد دخول طلاق دیدی ہے۔ اس شہادت کی وجہ سے قاضی نے زن و شوہر میں تفریق کرا دی جس سے ملکیت نکاح زائل ہو گئی۔ اس کے بعد انہوں نے اپنی شہادت سے رجوع کیا یعنی یہ اقرار کیا کہ انہوں نے جو طلاق کی نسبت شہادت دی تھی وہ در اصل جھوٹی تھی اب اس شہادت کی وجہ سے جو زوج کا ملک نکاح یعنی حق تصرف زوجہ زائل ہو گیا اس کا تاوان گواہوں پر نہیں عائد ہوتا ہے۔ اس لئے کہ کوئی چیز اس کے مماثل نہیں ہے جو اس کے بدل ہونے کی صلاحیت رکھتی ہو اور قبل دخول اگر ایسی صورت پیش آئے تو ضرور نصف مہر گواہوں کو تاوان دینا پڑتا اس لئے کہ ایسی صورت میں جو زوج کے ذمہ نصف مہر واجب الادا تھا اُس کو اس شہادت نے موکد اور حتمی کر دیا جس سے زوج کا مالی نقصان ہوا جس کا تاوان مال سے ممکن ہے ورنہ ممکن تھا کہ کوئی صورت ایسی پیش آتی کہ یہ مہر ساقط ہو جاتا۔ بخلاف بعد دخول کے کہ اُس میں کامل مہر واجب الادا ہو ہی چکا تھا۔ اس شہادت سے کوئی مالی نقصان نہیں ہوا۔

حسن بعینہ کے تین اقسام ہیں۔ پہلی قسم یہ ہے کہ مامور بہ میں جو خوبی ہو وہ کسی طرح سے قابل سقوط نہو ہمیشہ باقی رہے۔ جیسے تصدیق بِمَا جاء بہ النبی علیہ السلام کوئی شخص جو عاقل بالغ ہو اُس کو اس کی دائمًا تصدیق لازم ہے۔ اسی طرح اُس کا حسن بھی دائمی ہے۔ دوسرے یہ کہ کسی وقت کسی وجہ سے وہ خوبی ساقط ہو جائے۔ جیسے نماز کہ جب اُس پر کوئی شخص کسی طرح قادر نہو یا عورت بحالت حیض و نفاس ہو ساقط ہو جاتی ہے اور اُن مواقع پر خوبی معرض سقوط میں ہوتی ہے۔ تیسرے یہ جو قسم دوم کے ساتھ ملحق ہے یعنی معرض سقوط میں ہے لیکن اُس کی خوبی فی نفسہ نہیں ہے بلکہ بغیرہ ہے جیسے زکوٰۃ جس کے لئے مالک نصاب ہونا واجب ہے اور بصورت عدم ملکیت نصاب ساقط ہے جس سے اس کا معرض سقوط میں ہونا بھی ظاہر ہے۔ اور قسم دوم کے ساتھ ملحق ہونے کی یہی وجہ ہے اور چونکہ زکوٰۃ بظاہر اضاعت مال ہے اس لئے فی نفسہ حسن نہیں ہے لیکن چونکہ اس سے محتاجوں کی حاجت روائی ہوتی ہے اس لئے اس میں حسن بغیرہ ہے اسی طرح روزہ اور حج۔

حسن بغیرہ کے بھی تین ہی قسمیں ہیں۔ اوّل یہ کہ نفس ادا، قول مامور بہ سے وہ امر غیر جس کے باعث مامور بہ محمود ہوا ادا نہیں ہوتا تاوقتیکہ کوئی دوسرا فعل جو اُس میں واجب الادا ہے ادا نہ کیا جائے۔ اس لئے یہ قسم حسن بغیرہ ہونے میں کامل ہے۔ جیسے وضو بظاہر پانی کی اضاعت اور تبرید اعضا ہے۔ لیکن چونکہ نماز کے لئے کیا جاتا ہے اچھا فعل ہے اس لئے گو نماز صرف وضو

کر لینے سے ادا نہیں ہوتی اور بغیر اس کے کہ نماز ادا ہو وضو مستحسن نہیں ہے
دوسری قسم یہ ہے کہ وہ امر غیر جو باعث حسن ہے نفس فعل مامور بہ سے ادا
ہو جائے اور کسی دوسرے فعل کی ضرورت نہ ہو جیسی کہ جہاد گو اُس میں فی نفسہ
شہروں کی ویرانی اور باشندگان کی تعذیب ہے۔ لیکن چونکہ اس میں اعلاء کلمۃ الحق
ہے اس لئے وہ پسندیدہ ہے۔ اور یہ دونوں امر وقت واحد میں حاصل ہیں
لہذا یہ حسن بغیرہ ہوا۔ نیز (سزا) حدود میں بظاہر عذاب معلوم ہوتا ہے
لیکن چونکہ اُس سے انسداد جرائم مطلوب ہے۔ اس وجہ سے بہتر ہے۔
جس سے اس کا حسن بغیرہ ہوا۔ لیکن یہ حسن بغیرہ حسن لعینہ سے اقرب ہے۔
کیونکہ قسم اول میں وہ فعل ہی دوسرا تھا اور اُس میں ایک ہی فعل ہے۔ تیسری
قسم حسن بغیرہ کی ایسی ہے جو یہ پہلے تین اقسام حسن بعینہ اور دو حسن بغیرہ ان
پانچوں کو شامل ہے وہ یہ ہے کہ ان سب کا حسن اس وجہ سے ہے کہ ان کی
شرطیں حسن ہے۔ پس گویا کہ دو حسن بعینہ جیسے تصدیق اور نماز اور ایک
ملحق جیسے زکوٰۃ، صوم، حج اور دو حسن بغیرہ جیسے وضو اور حدود میں حسن
اس وجہ سے ہے کہ یہ افعال قدرت کے ساتھ مشروط ہیں اور اُس میں حسن
ہے۔ پس اس قدرت کی شرط سے جس قدر اوامر شرع ہیں سب کا حسن
بغیرہ صاف ظاہر ہے۔ فرق صرف اس قدر رہا کہ کسی میں ایک درجہ اور کسی میں
دو چند حسن بغیرہ ہے "قدرت" دو قسم کی ہے۔ ایک ممکنہ یا مطلق وہ یہ کہ مامور
مامور بہ کے ادا کرنے پر قادر ہو اور کل امر کے ادا کرنے کی بھی شرط ہے [۵۱]۔

---

[۵۱] مثلاً ظہر کے وقت چار رکعت پڑھنے پر قادر ہو۔ لیکن یہ ضرور نہیں ہے کہ اتنی قدرت حقیقت میں موجود ہو

دوسری قسم قدرت کی کامل ہے اور اسی کو قدرت میسرہ بھی کہتے ہیں وہ یہ کہ مامور کے ادا کرنے میں وسعت اور سہولت ہو ۵۱۔

بقیہ حاشیہ صفحہ (۲۲) بلکہ محض اُس کا وہم و گمان کافی ہے۔ مثلاً ظہر میں بقدر ادائے چار رکعت کے وقت حقیقتاً موجود ہونا ضروری نہیں ہے۔ محض اس قدر وقت کا وہم قدرت کے لئے کافی ہے بس اگر وہم کے مطابق حقیقۃً وقت موجود رہے تو ادا کرے ورنہ قضا کرے۔ پس اگر آخر وقت میں لڑکا بالغ ہوگا یا کافر مسلمان ہو جائے یا عورت حیض یا نفاس سے پاک ہو جائے تو اُن پر نماز واجب الادا ہوگی۔ اس لئے کہ ممکن ہے کہ آفتاب ٹھیر جائے۔ پس اگر آفتاب فی الواقع ٹھیر جائے تو ادا کرے ورنہ قضا کرے اور آخر وقت سے مراد مقدار تحریمہ ہے۔

۵۱ جیسے زکوٰۃ کی ادائی میں اس وجہ سے کہ جب مالک نصاب ہو اور اُس کو ایک سال گزر جائے بہت سہولت ہے اور واجب کے ادا کرنے کے لئے اس قدرت کا دوام ضروری ہے۔ اسی وجہ سے وہ مال جس میں زکوٰۃ واجب ہوئی تھی ختم سال پر باقی نہ رہے تو زکوٰۃ باطل ہو جاتی ہے۔ کیونکہ اب قدرت زکوٰۃ باقی نہیں رہی اسی طرح سے عشر اور خراج بھی پیداوار کے تلف ہو جانے کے بعد بوجہ عدم قدرت واجب الادا نہیں رہتا بخلاف حج اور صدقۂ فطر کے کہ یہ ادنئے قدرت پر واجب ہوتا ہے۔ اس لئے اُس کے ادا میں وسعت اور سہولت نہیں ہے۔ لہذا یہ قسم اول سے متعلق ہے۔ یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے کہ اگر کوئی شخص مامور بہ کو بپابندی تمامی شرائط وارکان کے ادا کرے تو کیا اُس کی نسبت یہ حکم لگایا جا سکتا ہے کہ اُس کا وہ فعل جائز ہوا یا توقف کرنا چاہیئے۔ بعض کہتے ہیں کہ تاوقتیکہ خارجی طور پر پانی کی طہارت وغیرہ معلوم نہ ہو جائے اُس وقت تک اُس فعل کی نسبت جواز کا حکم نہیں دیا جا سکتا۔ لیکن صحیح یہ ہے کہ فقہا کے نزدیک جواز کا حکم دیا جا سکتا ہے اور کراہیت کی نفی کی جا سکتی ہے۔ کیونکہ امتثال امر پورا ہو گیا اور اس سے زیادہ تکلیف مالا یطاق ہے۔ اس کے بعد اگر کسی یقینی دلیل سے اُس کا فساد ظاہر ہو تو وہ اُس کا اعادہ کر سکتا ہے اور جب مامور بہ سے

(۱۲) باعتبار وقت کے بھی امر کی دو قسمیں ہیں۔ ایک مطلق جس میں وقت کی قید نہ ہو جب ادا کیا جائے اُس کا وہی وقت ہے ہمیشہ بطور ادا ہی ادا ہوتا ہے کبھی قضا نہیں ہوتا ہے جیسے زکوٰۃ۔ جب اُس کا سبب پایا جائے اور شرط یعنی ایک سال گزر جائے اس کے بعد جب وہ زکوٰۃ ادا کی جائے ادا ہے کیونکہ اُس کے لئے کوئی وقت مقرر نہیں ہے اور اس میں تاخیر کی وسعت ہے فوراً ہی واجب نہیں ہوتی اگر ایسا ہو تو ضرور اپنے موضوع کے منافی ہو گی کیونکہ امر مطلق آسانی اور سہولت کے لئے موضوع ہے۔ بخلاف امر مقید کے کہ اس میں اتنی گنجائش نہیں ہے۔ لہٰذا زکوٰۃ نہ دینے والا اُسی وقت گنہ گار ہو گا جبکہ اُس پر علامات موت ظاہر ہوں اور زکوٰۃ نہ دے۔ دوسرے قسم امر کی (مقیّد) ہے جو وقت کے ساتھ مقیّد ہوتا ہے اُس کے چار اقسام ہیں ایک یہ کہ "مودی" یعنی ادائے طلب کا وقت ظرف ہو اور ادا کے لئے شرط ہو اور وجوب کا سبب ہو۔ وقت ظرف تو اس طرح ہو گا کہ مودی۔ اس وقت میں اس طور پر ادا ہو کہ بعد ادائی وقت بچ سکے شرط اس طور پر ہو کہ بغیر اُس کے مامور بہ کی ادائی ممکن نہ ہو سبب وجوب اس طرح ہو کہ اُس وقت کے آنے پر مامور بہ واجب ہو۔ جیسے کہ نماز جس کے لئے وقت ظرف بھی ہے۔ شرط بھی ہے۔

بقیہ حاشیہ صفحہ (۲۳) وجوب کی علت معدوم ہو جائے تو اُس فعل کا جواز بھی باقی نہیں رہتا جس طرح کہ بنی اسرائیل کے زمانہ میں ناپاک عضو کا قطع فرض تھا۔ ہمارے زمانے میں اُس کی فرضیت منسوخ ہو گئی۔ لہٰذا اب اُس کا جواز بھی باقی نہیں رہا۔ صوم عاشورہ کی فرضیت منسوخ ہو گئی۔ اب جو اُس کا جواز باقی ہے وہ کسی اور دلیل یعنی حدیث سے ہے نہ کہ اس وجہ سے کہ بعد تنسیخ فرضیت جواز باقی رہتا ہے جیسا کہ معترض کا خیال ہے۔

وجوب کا سبب بھی ہے اس لئے کہ نماز اگر حسب طریقہ مسنون اول وقت ادا کی جائے تو انتہائے وقت تک وقت بچ سکتا ہے۔ لہذا وقت ظرف ہوا اور قبل از وقت نماز ادا نہیں ہوسکتی اس لئے کہ وقت شرط ہے۔ وقت متعینہ نماز کا آجانا سبب وجوب نماز ہے۔ لہ

دوسرے یہ کہ "مودی" کا وقت معیار اور اس کے وجوب کا سبب ہو "معیار" سے مراد یہ ہے کہ پورا وقت اس کی ادائی میں صرف ہوجائے کچھ باقی نہ بچے اس کی تمثیل صیام رمضان کی سی ہے۔ جس کے آتے ہی

لہ وقت کا پہلا حصہ وجوب کا سبب ہوتا ہے۔ اگر اول وقت ادا نہ کی جائے تو بعد کا حصہ سبب وجوب ہوتا ہے اگر اس میں بھی ادا نہ ہو تو حصہ سو یہی ناقص تنگ وقت وجوب کا سبب ہوتا ہے۔ اگر اس میں ادا نہ ہو تو پورا وقت وجوب کا سبب ہو کر اس کی قضاء کامل لازم آتی ہے۔ غرضکہ وجوب ادا کے لئے وقت کا ہر جزء سبب وجوب ہے اور وجوب قضا کے لئے سارا وقت سبب ہوتا ہے۔ اسی وجہ سے ناقص وقت میں کل کے عصر کی نماز نہیں ادا ہوتی کیونکہ کل وقت اس کے وجوب کا سبب ہے جو کامل ہے اور کامل کی قضا ناقص طور پر کیونکر ادا ہوسکتی ہے۔ بخلاف آج کی عصر کے کہ وہ تنگ وقت میں بھی ادا ہو جاتی ہے کیونکہ خود ناقص وقت اس کے وجوب کا سبب ہے۔ پس جس طرح واجب ہوئی اسی طرح ادا کی گئی۔ قسم زیر بحث میں تعین نیت شرط ہے کہ فلاں نماز ظہر پڑھتا ہے کیونکہ وقت ظرف ہے اس میں نماز وقتیہ اور قضا، نوافل سب کے ادا کی گنجائش ہے اور اس خیال سے کہ اب وقت تنگ ہوگیا ہے دوسرے کسی نماز کے وقت میں گنجائش نہیں ہے۔ وقت کے تنگ ہو جانے سے تعین نماز کا ساقط نہیں ہوتا بلکہ ضرور تعین کرنا چاہئے نیز کسی شخص کے وقت کے کسی جزء وبیں بدیں طور تعین کر لینے سے کہ ابتدا یا وسط یا اخیر وقت میں میں فلاں نماز پڑھونگا یقین نہیں ہوتا تاوقتیکہ وہ اس کو اس وقت میں ادا نہ کرے جیسے قسم کا توڑ دینے والا کفارہ دینے میں مختار ہے جو چاہے کفارہ دے لیکن یہ اختیار کوئی چیز نہیں ہوتا تاوقتیکہ ادا نہ کرے۔

صیام واجب ہو جاتے ہیں۔ اور پورہ دن روزہ ہی میں صرف ہو جاتا ہے کچھ باقی نہیں بچتا ؎۱

تیسری یہ کہ ادا کے لئے وقت معیار تو ہو لیکن سبب وجوب نہ ہو۔ جیسے قضاء صوم رمضان کو صوم کے لئے دن معیار تو ہے لیکن کوئی دن وجوب قضا کا سبب نہیں ہے بلکہ وہی گزشتہ رمضان سبب وجوب ہے ؎۲

؎۱ چونکہ ماہ رمضان صوم کے لئے معیار ہے اسی لئے بجز صوم رمضان اور کوئی روزہ رمضان میں نہیں ادا ہو سکتا۔ نیز تعیین نیت بھی اس میں اسی وجہ سے شرط نہیں ہے کیونکہ جب وقت میں بوجہ معیار ہونے کے کسی دوسرے صوم کی گنجائش ہی نہیں ہے تو اور روزہ بجز رمضان کے ہو ہی نہیں سکتا۔ لہذا اس نیت کی کہ (کل میں فرض روزہ رمضان کا رکھونگا) کیا ضرورت ہے بلکہ مطلقاً روزہ کی نیت کافی ہے۔ اگر کسی شخص نے غلطی سے بجائے فرض کے نفل یا دوسری کوئی قضا واجب کی نیت کی تو اُس کی یہ نیت لغو ہو گی اور رمضان ہی کا روزہ ادا ہو گا لیکن مسافر جس کے ذمہ فرضیت صوم رمضان کی ساقط ہو جاتی ہے اگر رمضان میں اور واجب الادا صوم کی جو اُس کے ذمہ ہو نیت کرے تو امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک یہ نیت اُس کی معتبر خیال کی جائے گی اور وہی ہو گا جس کی اُس نے نیت کی ہے۔ اور اگر مسافر رمضان میں نفل روزہ کی نیت کرے تو اُس میں امام ابو حنیفہ رح سے دو روایتیں ہیں ایک یہ کہ روزہ حسب نیت ہو گا۔ دوسری یہ کہ صوم رمضان ہو گا نیت غیر معتبر ہو گی۔ بخلاف مریض کے جس نیت سے ماہ رمضان میں روزہ رکھے گا رمضان ہی کے روزہ ہوں گے نیت کا کچھ اعتبار نہ ہو گا۔

؎۲ قضا کا سبب وہی ہو گا جو ادا کا سبب ہو گا۔ نیز مطلق نذر کے روزے بھی اسی قسم میں داخل ہیں بخلاف نذر معین کے روزہ کے کہ بوجہ تعیین کے اُس میں روزہ کے فوت ہونے کا بھی احتمال نہیں ہے کیونکہ خود وہ دن محل ہے بخلاف قسم اول و ثانی کے کہ اُن میں بعد گزرنے اوقات کے نماز و روزہ کی قضا لازم آتی ہے۔

چوتھی یہ کہ وقت ایک وجہ سے تو معیار سے مشابہ ہو اور ایک وجہ سے ظرف
سے مشابہ ہو لہذا یہ قسم مشتبہ الحال ہے۔ جیسے کہ حج جس کا وقت عشرۂ ذیحجہ
ہے لیکن نہم ذیحجہ کو ادا کیا جاتا ہے چونکہ ادائی کے بعد وقت بچتا ہے لہذا
وقت ظرف سے مشابہ ہے۔ اور اس وجہ سے کہ اس وقت میں ایک ہی
حج ادا ہو سکتا ہے وقت معیار سے مشابہ ہے [1]

(۱۳) "نہی" بھی خاص کے اقسام سے امر کے مانند ہے جو کوئی شخص بدعوی
علو مرتبت اُس شخص سے کہتا ہے جسے اپنا تابع سمجھتا ہے کہ فلاں کام مت کر
اور منہی عنہ میں صفت قبیحہ کا ہونا ضروری ہے اس لئے کہ ممانعت کنندہ حکیم ہے
اور حکیم بُرے ہی افعال سے منع کرتا ہے۔ قبح کی دو قسمیں ہیں (۱) لعینہ
(۲) لغیرہ۔ لعینہ کی دو قسمیں ہیں (۱) وضعی (۲) شرعی۔ وضعی یہ کہ قطع نظر
شرع کے عقلا بھی قباحت کے لئے موضوع ہو جیسے کفر قطع نظر اس کے

---

[1] بخلاف نماز کے کہ ایک ہی وقت میں مختلف نمازیں پڑھی جا سکتی ہیں۔ اب ابو یوسف رہ کے نزدیک بعد فرضیت اول ہی
سال میں حج کرنا ضروری ہے کیونکہ زندگی ایک موہوم شے ہے بخلاف امام محمد رہ کے کہ وہ اُس کو ضروری نہیں خیال کرتے
بلکہ اُس شخص کو اختیار ہے کہ دوسرے تیسرے سال ادا کرے اسی وجہ سے اُن کے نزدیک وہ شخص جس نے فرض
حج نہیں کیا گنہ گار اُس وقت ثابت ہوتا ہے جبکہ علامات موت اُس پر ظاہر ہوں یا یہ کہ مرجائے لیکن باتفاق
صاحبین جب وہ شخص حج کریگا ادا ہی ہوگا قضا نہ ہوگا اور حج مطلق حج کی نیت سے ادا ہو جاتا ہے لیکن اگر حج نفل
کی نیت کرے حالانکہ فرض ادا کرنا ہے تو فرض نفل کی نیت سے ادا نہیں ہوتا ہے چونکہ حج کا وقت معیار سے مشابہ ہے
اس لئے مثل صوم کے مطلق حج کی نیت سے ادا ہو جاتا ہے اور چونکہ وہ ظرف سے بھی مشابہ ہے اس لئے نماز کی طرح
نفل کی نیت سے فرض نہیں ادا ہو سکتا۔

کہ شرعاً قبیح ہے۔ عقل سلیم بھی اس بات کو تسلیم نہیں کرتی کہ اپنے منعم کی کفران اور اپنے محسن کی ناشکری قبیح فعل نہ ہو۔ "شرعی" یہ کہ اُس میں قباحت اس وجہ سے ہو کہ شرع نے اُس فعل کو ناجائز قرار دیا ہے۔ گو عقلاً کوئی قباحت نہ ہو۔ جیسے آزاد کا فروخت کرنا۔ چونکہ بیع دراصل لغۃً قباحت کے لئے موضوع نہیں ہے کیونکہ وہ مبادلہ ایک مال کا دوسرے مال کے ساتھ ہے۔ پس عقلاً یہ بیع ناجائز نہیں ہے لیکن اس وجہ سے کہ شرع نے شخص آزاد کو مال نہیں قرار دیا ہے۔ اس وجہ سے یہ بیع ناجائز ہو گئی۔ قبح لغیرہ کی بھی دو قسمیں ہیں۔ ایک یہ کہ منہی عنہ میں وہ قبح بطور ایسے وصف لازمی کے ہو کہ اُس سے غیر منفک ہو۔ جیسے عید الضحیٰ کے دن روزہ رکھنا اگرچہ روزہ فی نفسہ ایک عبادت ہے لیکن چونکہ وہ دن اللہ کی ضیافت کا ہے کھانے پینے کا حکم ہے۔ روزہ حرام ہے۔ پس اس میں قبح لغیرہ ہوا۔ چونکہ وقت صوم اپنے مودی کے لئے معیار ہے جیسا کہ اوپر اس کی تفصیل ہو چکی ہے۔ اس لئے کوئی جزو صوم کا ایسا نہ رہے گا جو وصف قباحت سے خالی ہو جس سے قباحت کا غیر منفک ہونا صاف ظاہر ہے۔

دوسرے یہ کہ بعض وقت تو وہ وصف قباحت منہی عنہ سے جدا ہوتا ہو اور بعض وقت اُس سے ملا رہتا ہو جیسے بیع جمعہ کی اذاں کے وقت اگرچہ بیع فی نفسہ ایک امر مشروع ہے لیکن جمعہ کی اذاں کے وقت بمصداق فاسعوا الی ذکر اللہ وذروا البیع اُس وقت بیع

نا جائز ہے اس لئے اس کی قباحت لغیرہ ہے[ف۱]

پہلی قسم کا نام وصف ہے دوسرے کا مجاور ہے افعال حسیّہ سے ممانعت قسم اوّل پر محمول کی جائیگی۔ افعال حسیّہ سے وہ افعال مراد ہیں جن کی ماہیت اور جن کے معانی قدیم حالت پر باقی ہیں جس طرح کہ قتل وزنا وشراب خواری ان کے معانی علیٰ حالہ قائم ہیں جس طرح قبل شرع تھے۔ اور امور شرعیہ سے ممانعت قسم دویم پر محمول کی جائے گی یعنی جن کے اصلی معانی بعد ورود شرع علیٰ حالہ باقی نہ رہے ہوں[ف۲]

پس جس وقت ان افعال کی نہی مطلق ہو تو بصورت عدم مانع وہ نہی قبح وصفی پر محمول کی جائے گی کیونکہ قبح اس اقتضا سے ثابت کیا گیا ہے کہ ناہی حکیم ہے پس وہ قبح اس طور پر متحقق نہ ہوگا جس سے مقتضا یعنی نہی باطل ہو جائے۔

(۴۱) "عام" وہ لفظ ہے جس میں افراد متفق الحدود شمولاً داخل ہوں نہ بطور

ف۱ اب اگر اس بیع کی وجہ سے جمعہ کی سعی متروک ہو جاوے تو اس وقت ضرور اس میں قباحت پیدا ہو جائیگی اور اگر اس بیع کی وجہ سے ترک سعی نہ ہو بدیں طور کہ ایک ایسی کشتی میں جو جامع مسجد کو جا رہی ہے بائع ومشتری دونوں سوار ہوں اور اذاں ہو گئی ہو اور وہ خرید وفروخت کریں تو جائز ہے کیونکہ سعی متروک نہیں ہوئی۔ کشتی اپنی رفتار پر جا رہی ہے اِن کی خرید وفروخت سے اُس کی رفتار میں کوئی نقصان واقع نہیں ہوتا۔ پس اس وقت اس بیع سے قبح کا جدا ہونا صاف ظاہر ہوگا۔

ف۲ جیسے صوم اصل میں اس کے معنی رکنے کے ہیں لیکن بعد ورود شرع اس میں بہت چیزیں بڑھا دی گئیں مثلاً کھانے پینے کی چیزیں جماع وغیرہ سے رکنا چاہیئے اسی طرح نیت وغیرہ اور شرائط ومفسدات صوم اور جیسے صلوٰۃ اس کے اصلی معنی دعا کے ہیں لیکن شرع نے اس میں بہت چیزیں مثل رکوع سجود وقیام تعود وغیرہ بڑھا دیں اسی طرح بیع اجارہ وغیرہ۔

بدلیت " متفق الحدود" وہ افراد ہیں جو صدق میں متفق ہوں (یعنی وہ کلی جو لفظ کا مدلول ہو) اور اس کا بھی حکم ہے کہ اس کی دلالت مدلول پر قطعی ہو اور غیر کا احتمال باقی نہ رہے۔ پس قطعیت میں عام خاص کے مساوی ہے اور عام سے خاص کی تنسیخ جائز ہے۔ اس لئے کہ ناسخ کے لئے منسوخ کی تساوی شرط ہے لیکن اگر عام کے ساتھ مخصص معلوم المراد یا مخصص مجہول المراد بھی ہو تو عام قطعی نہیں رہے گا۔ لیکن اس سے یہ شبہ استثنا اور تنسیخ حجت عملاً ساقط ہو جائے گی اس کی مثال ویسی ہی ہوگی جیسی کہ کوئی شخص ایک ہزار پر دو غلاموں کو بیع کرے اور ایک غلام کی نسبت بائع اختیار رکھے کہ چاہے تو بیع فسخ کر سکے اور اس کی قیمت بھی بیان کر دے۔ عام سے متعلق یہ بھی کہا گیا ہے کہ عام سے (بعد تخصیص) حجت ساقط ہو جاتی ہے اور یہ تخصیص استثنا مجہول کے مانند ہے اس لئے کہ استثنا اور تخصیص سے یہ بیان مقصود ہوتا ہے کہ مخصوص عام میں داخل نہیں ہے اس کی مثال اُس بیع کی سی ہوگی جو بعاوضہ واحد ایک جز و عبد کے ہوئی ہو۔
عام سے متعلق باعتبار ناسخ یہ بھی کہا گیا ہے کہ وہ ویسا ہی باقی رہے گا جیسا کہ تخصیص کے قبل تھا اس لئے کہ مخصص اور ناسخ بنفسہ مستقل ہیں بخلاف استثنا کے جو بنفسہ مستقل نہیں ہے اس صورت میں عام مخصص اُس بیع کے مانند ہوگا جو دو غلاموں کی بیع عقد واحد میں ہو اور قبل از تسلیم ایک غلام مر جائے۔
عام کی دو قسمیں ہیں ایک یہ کہ صیغہ اور معنی دونوں عام ہوں اور شمول پر دال اس طور پر کہ صیغہ جمع کا ہو اور معنی بھی ایسی ہی سمجھے جائیں۔ دوسرے یہ کہ صیغہ جمع پر دال نہ ہو صرف معنی جمع کے ہوں۔ اول کی مثال رجال ہے کہ جمع کا صیغہ ہے

اور دوسرے کی مثال لفظ قوم ہے الفاظ "من" و "ما" عموم کے لئے موضوع ہیں۔ محض بعروض قرائن خصوص میں مستعمل ہوتے ہیں مگر در اصل عموم ہی کے لئے ہیں۔ "من" ذوی العقول میں عام طور پر مستعمل ہوتا ہے اور (ما) غیر ذوی العقول میں پس اگر کوئی شخص کہے من شاء من عبیدی العتیق فھو حر۔ اور اُس کے سب عبد عتق چاہیں تو سب آزاد ہو جائیں گے۔ اس لئے کہ کلمہ من عام ہے۔ اگر کوئی شخص اپنی لونڈی سے کہے کہ (ان کان ما فی بطنک غلاماً فانت حرۃ) اور لونڈی لڑکا اور لڑکی جنے تو آزاد نہ ہوگی اس لئے کہ "ما" عموم کے لئے ہے جس کی وجہ سے معنی یہ تھے کہ اگر کل تیرے پیٹ میں لڑکا ہے۔ حالانکہ ولادت سے ظاہر ہوگیا کہ اُس کے پیٹ کا بعض لڑکا تھا شرط پوری نہ ہوی۔ اور ما کبھی من کے معنی میں بھی مجازاً آتا ہے اور ذوی العقول کے صفات میں بھی آتا ہے۔ اوّل کی مثال (والسماء ومابناھا) اور ثانی کی مثال (فانکحوا ماطاب لکم)

اور کلمہ کل اپنے افراد پر بسبیل افراد محیط ہوتا ہے نہ بسبیل اجتماع اور کلمہ کل جن اسماء کے ساتھ ہوتا ہے اُنہیں عام کر دیتا ہے اگر کل اسم منکر کے ساتھ ہوگا تو اُس کے افراد بھی عام ہو جائیں گے اور اگر معرف کے ساتھ ہوگا تو اُس کے اجزا بھی عام ہو جائیں گے تاآنکہ ان قولوں میں بھی علمانے صدق و کذب نکالا ہے۔ ایک قول "کل رمان ماکول ہے" اور دوسرا قول "کل الرمان ماکول ہے"۔ قول اوّل صحیح ہے اس لئے کہ ہر انار کھانے کے قابل ہوتا ہے۔ اور قول دویم غلط ہے انار بالکلیہ نہیں کھایا جاسکتا اُس کا پوست کھانے کے قابل نہیں ہوتا۔

جب کلمہ کل کے ساتھ لفظ ما کو ملایا جائے اور کلما کہا جائے تو تمامی افعال کی تعمیم کا موجب ہوگا اور اس میں اسما کا عموم ضمناً ثابت ہوگا جیسے کہ اس میں بوجہ عموم اسماعموم افعال ضمناً ثابت ہوتا ہے۔ اور کلمہ "جمیع" اپنے افراد کا موجب برسبیل اجتماع ہے نہ برسبیل انفراد۔ جب یہ کہا جائے کہ (من دخل ھذا الحصن اولاً فلہ من النفل کذا) اور دس آدمی معاً داخل ہوں تو اُن کے لئے نفل واحد ہوگا یعنی اُن میں نفل مشترک ہوگا اس لئے کہ یہ وعدہ اُن لوگوں کے واسطے ہے جو حصن میں داخل ہوں اور اگر بجائے لفظ جمیع کلمہ کل کہا جائے اور دس آدمی داخل ہوں تو ہر ایک کو نفل کامل ملیگا۔ اس لئے کہ وعدہ ان لوگوں کے واسطے جو حصن میں داخل ہوں بشرطیکہ ان میں کوئی مسبوق نہ ہو اور وہ لوگ سب احتیاطاً داخل ہوں اور اگر بجائے لفظ جمیع کلمہ کل کہا جائے اور دس آدمی داخل ہوں تو ہر ایک کو نفل کامل ملیگا۔ اس لئے کہ یہ وعدہ ہر ایک سے ہے اور اگر من دخل ہذا الحصن کہا جائے اور دس آدمی داخل ہوں تو کوئی نفل کا مستحق نہ ہوگا۔ "نکرہ" نفی کے مقام پر عام ہوتا ہے سب افراد کی نفی کرتا ہے اور اثبات کے مقام پر خاص ہوتا ہے لیکن مطلقہ ہوتا ہے مگر امام شافعی رح کے نزدیک نکرہ اثبات کے مقام پر بھی عام ہوتا ہے تاہم نکہ امام ممدوح نے اُس رقبہ کے عموم کے واسطے فرمایا ہے جو کفارہ ظہار[۵] میں مذکور ہے

[۵] شخص مسلم جب اپنی بیوی یا اُس کے کسی عضو کو اپنی ماں یا اُس کے کسی عضو سے یا اُن عورتوں سے جو اس پر حرام ہیں یا اُن کے اعضا سے تشبیہ دے تو یہ فعل "ظہار" سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ مثلاً کوئی شخص اپنی زوجہ سے یہ کہے کہ تو میری ماں کی مانند ہے یا تیری پیٹھ یا تیرا نصف جسم میری ماں کے جسم کے مانند ہے تو اس طرح کہنے سے اس کی بیوی

اور نکرہ جب صفت عامہ کے ساتھ موصوف ہو تو عام ہوگا جیسے کہ حلف کنندہ کہے کہ واللہ لا اکلم الخ (یعنی اللہ تعالیٰ کی قسم ہے کہ میں سوا کوفی کے کسی سے بات نہ کروں گا) یا کوئی کہے کہ واللہ لا اقربکما الخ (یعنی اللہ تعالیٰ کی قسم ہے کہ میں تم دونوں عورتوں کے ساتھ مقاربت نہ کروں گا مگر جس دن میں تمہارے ساتھ قربت کروں گا اُس دن میں قربت کروں گا) پس یہ قول ایلاؔ نہ ہوگا اور ہمیشہ مانع قربت نہ ہوگا۔ علیٰ ہذا جب کوئی کہے اے عبیدی ضربک فہو حر اور تمام عبید اُس کے مخاطب کو ماریں تو تمام عبید آزاد ہو جائینگے اس لئے کہ ای "عام" ہے جس میں ہر مارنے والا شامل ہوگا علیٰ ہذا لام تعریف اسم کے ساتھ ہو اور ایسی تعریف کا احتمال نہ ہو جو بمعنی عہد ہو تو مستوجب عموم ہوگا۔ تا آنکہ جمعیت کا اعتبار ساقط ہو جائے گا اور جمع کے معنی مفرد کے ہو جائیں گے جب لام جمع پر آئیگا دونوں دلالتوں میں سے ایک دلالت تعریف ہے جو لام ہے اور دوسری دلالت جمعیت ہے وہ صیغہ ہے اگر کوئی شخص یہ حلف کرے کہ لا یتزوج نساء پس وہ ایک عورت سے بھی نکاح میں حلف شکن ہوگا اس لئے کہ لام جمع پر بمقام نفی واقع ہوا ہے لہذا تمام افراد کی نفی کرتا ہے اور

بقیہ حاشیہ صفحہ (۳۲) اس پر حرام ہو جاتی ہے تاوقتیکہ اس کا کفارہ نہ دے اس باب میں امام شافعیؒ کا خیال ہے کہ کفارہ ظہار میں تو غلام کا آزاد کیا جانا عام ہے خواہ مسلمان ہو یا کافر۔ جیسا کہ ارشاد جناب باری جل علا شانہ سے مستنبط ہوتا ہے۔ (فتحریر رقبہ)

۵ اگر کوئی شخص اس طور پر قسم کھائے کہ چار ماہ تک وہ اپنی زوجہ کے ساتھ ہم بستر نہ ہوگا تو ایسی حلف اصطلاح فقہا میں "ایلا" کہلاتی ہے۔

نکرہ جب معرفۃً اعادہ کرے گا تو ثانی عین ہوگا اور دونوں کا مصداق ایک ہوگا اور جب نکرہ نکرۃً اعادہ کرے گا تو ثانی غیر اولیٰ ہوگا اور معرفہ جب معرفۃً اعادہ کرے تو ثانی میں اولیٰ ہوگا اور جس شے پر تخصیص منتہیٰ ہوتی ہے اُس کی دو قسمیں ہیں ایک وہ لفظ جو اپنے صیغہ کے ساتھ مفرد ہو یا مفرد کے ساتھ ملحق ہو جیسے کہ "المرۃ" مفرد کی مثال اور اقسام ملحق کی مثال ہے۔ دوسرے ثلثہ ہیں جو بروئے صیغہ و معنی جمع ہے اس لئے کہ باجماع اہل لغت ادنیٰ جمع ثلثہ ہے۔

(۱۵) "مشترک" وہ لفظ ہے جو بسبیل بدل افراد مختلف الحدود پر مشتمل ہو یعنی ان حقائق مختلفہ کے واسطے موضوع ہو جو باوضاع متعددہ ہوں اور استعمال میں ان حقائق پر بسبیل بدل جاری ہو اور مشترک کا حکم یہ ہے کہ عمل میں توقف کیا جائے تاکہ اُس کے دو معانی میں سے جن میں وہ مشترک ہے کسی کے وجوہ مرجح معلوم ہوں اور وجوہ مرجح پر عمل کیا جائے۔

(۱۶) "مئوّل" وہ لفظ مشترک ہے جس کے وجوہ میں سے ایک کی ترجیح رائے غالب سے متحقق ہو اور جمہور کے نزدیک مئوّل وہ لفظ ہے کہ اُس کے معنی حقیقی ہوں یا مجازی دلیل ظنی سے مرجح قرار پائیں خواہ غالب رائے ہو یا خبر واحد ہو۔

(۱۷) ظاہر اُس کلام کا نام ہے جس سے صیغہ کے ساتھ سننے والوں پر مراد ظاہر ہو اور اُس کا حکم یہ ہے کہ لفظ سے جو معنی ظاہر ہوں اُس پر عمل کیا جائے۔

(۱۸) "نص" اُس کلام کو کہتے ہیں جس میں متکلم نے ظاہر پر توضیحاً کچھ

ایزاد کیا ہو نہ نفس صیغہ میں (یعنی نفس صیغہ سے وہ معنی مفہوم نہ ہوں بلکہ متکلم کے ایزادی قرینہ سے مفہوم ہوں جیسے کہ (جاء فی القوم) قوم میں آنے پر نص ہے۔ اور (رائیت فلاناً حین جاء القوم) رویت پر نص ہے نص اور ظاہر میں عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہوتی ہے۔ نص کا حکم یہ ہے کہ اُس سے اُن معنی پر جو واضح ہوں اور ایسی تاویل پر محتمل ہوں جو مجاز کے معنی رکھتے ہوں عمل واجب ہے۔ جیسے کہ آیت (فانکحوا ما طاب لکم من النساء مثنیٰ وثلاث ورباع) سے ظاہر ہے جو بقرینہ عدد میں نص ہے۔

(۱۹) مفسر وہ کلام ہے جس میں نص پر توضیحاً کچھ ایزاد ہو اس طور پر کہ اُس میں تاویل وتخصیص کا احتمال باقی نہ رہے اُس کا یہ حکم ہے کہ با احتمال نسخ اُس پر عمل واجب ہے جیسے آیت (فسجد الملائکۃ کلھم اجمعون الا ابلیس) سے ظاہر ہے لفظ کلھم سے تخصیص کا احتمال اور لفظ (اجمعون) سے تاویل کا احتمال منقطع ہوگیا ہے [۵۱]

(۲۰) "محکم" وہ کلام ہے جس سے مُراد نسخ وتاویل سے محفوظ کی گئی ہو اور اُس کا حکم یہ ہے کہ بلا احتمال نسخ اُس پر عمل واجب ہے۔ جیسی کہ آیت

---

[۵۱] خداوند کریم نے جب فرمایا (فسجد الملائکۃ) کہ ملائکہ نے سجدہ کیا تو یہ امر ظاہر ہوگیا کہ سجود ملائکہ سے آدمؑ کی تعظیم کی گئی مگر یہاں تخصیص کا احتمال تھا کہ شاید بعض ملائکہ نے سجدہ نہ کیا ہو تو فرمایا (کلھم) سبھوں نے سجدہ کیا۔ اور پھر یہاں تاویل کا احتمال پیدا ہوتا تھا کہ سب ملائکہ نے مل کے سجدہ کیا یا علٰحدہ علٰحدہ تو خداوند تعالیٰ نے اس احتمال کو بھی رفع فرمادیا یعنی (اجمعون ارشاد فرمایا۔ یعنی) سبھوں نے ایک ساتھ سجدہ کیا۔ علٰحدہ علٰحدہ متفرق نہیں۔ بعد تفسیر جمیع احتمالات منقطع ہوگئے اس لئے اُس کو کلام مفسر کہتے ہیں۔

(ان اللہ بکل شئ علیم) محکم ہے۔ یا یہ حدیث (الجھاد ماض الیٰ یوم القیامہ)
محکم کی دو قسمیں ہیں (۱) لعینہ (۲) لغیرہ۔ لعینہ وہ ہے جس کی ذاتی معانی
کی تنسیخ کا احتمال منقطع ہو جیسی کہ آیات توحید وصفات باری جل وعلی شانہ،
میں اور اگر احتمال نسخ اس وجہ سے منقطع ہو کہ اب نسخ کا موقعہ باقی نہیں ہے
رسول صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لیجا چکے ہیں تو وہ محکم لغیرہ ہے۔
(۲۱) "خفی" وہ کلام ہے جس کی مراد کسی عارض کی وجہ سے خفی ہو گئی اور
عارض مامور منہ سے نہو اُس کی مراد بلا غور نہیں معلوم ہو سکتی اُس کا حکم بھی یہی ہے
کہ اُس پر غور کیا جائے کہ اختفا کی وجہ کیا ہے زیادتی معنی وجہ اختفا ہے یا کمی
معنی اس پر غور کرنے سے مراد معلوم ہو سکتی ہے جیسی کہ آیت سرقہ (السارق
والسارقہ فاقطعوا ایدیھما) طرار[۱۵] اور نباش کے حق میں۔

---

[۱۵] خداوند کریم کا ارشاد ہے (السارق والسارقہ فاقطعوا ایدیھما) چور (سارق) کے ہاتھ کاٹ ڈالو خواہ
مرد ہو یا عورت۔ اس آیت سے یہ بات تو ظاہر ہے کہ چور کے ہاتھ کاٹنے واجب ہیں مگر طرار (اُچکا جیب کترا) اور نباش
(کفن چور) کے لئے کوئی حکم اس سے ظاہر نہیں ہوتا اس لئے کہ اہل زبان کے محاورہ میں ان دونوں کو سارق نہیں کہا جاتا
بلکہ ان کے لئے دوسرے جداگانہ نام ہیں (یعنی طرار اور نباش) اور آیت میں صرف سارق کا ذکر ہے۔ آیت سے
ان دونوں کے لئے کوئی حکم معلوم نہیں ہوتا۔ مگر جب غور کیا گیا تو معلوم ہوا کہ طرار کا جو یہ خاص نام رکھا گیا ہے اس کی
وجہ یہ ہے کہ معنی سرقہ کے طرار میں بیشی وزیادتی پائے جاتے ہیں اس لئے کہ سرقہ کی تعریف تو صرف اسی قدر
ہے کہ کسی مال محفوظہ کو پوشیدہ طور پر کوئی لے لے مگر طرار تو مالک کو غفلت میں ڈال کر ایسے شخص کا مال چُراتا ہے جو
بیدار رہتا ہے اور مال کی حفاظت میں لگا رہتا ہے۔ اور اسی طرح نباش جس کا نام اس وجہ سے رکھا گیا ہے کہ
اُس کی فعل میں معنی سرقہ کے کمی پائے جاتے ہیں اس لئے کہ وہ مُردوں کا مال چُراتا ہے جن میں حفاظت مال کی قابلیت نہیں

(۲۲) "مشکل" وہ کلام ہے جو مختلف المعانی ہو اور اُس کی مراد اُس کے معانی میں داخل ہو یعنی منجملہ متعدد معانی کے کوئی ایک معنی مراد ہو اور حکم اُس کا یہ ہے کہ اُس کے مراد کی حقیقت کا یقین رہے پھر اُس کے معانی میں غور کیا جائے تا آنکہ مُراد مستنبط ہو جیسی کہ آیت (فاتوا حرثکم انّٰی) میں (انّٰی) مشکل ہے جو بمعنی (من این) بھی آتا ہے اور بمعنی (کیف) بھی اور یہ غور طلب ہے کہ آیت مذکورہ میں کیا معنی ہیں۔ معنی (من این) تو ہو نہیں سکتے۔ اس لئے کہ اُن میں لواطت کی حلت قرار پاتی ہے البتہ بمعنی (کیف) ہو سکتا ہے۔

(۲۳) "مجمل" وہ کلام ہے جو کثیر المعانی ہو اس وجہ سے یا بوجہ مصطلحہ ہونے کے اُس کی مُراد مشتبہ ہو اور نفس عبارت سے معلوم نہ ہو سکے بلکہ استفسار کی ضرورت ہو جس کے بعد غور و فکر کرنا پڑے اس کا حکم یہ ہے کہ اُس کی مُراد کی حقیقت کا معتقد رہے اور جب تک کہ اُس کی مراد ظاہر نہ ہو اُس پر عمل میں توقف کیا جائے جیسی کہ آیت (انّ الانسان خلق ھلوعًا اذا مسہ الشر جزوعًا واذا مسہ الخیر منوعًا) میں "ھلوع" مجمل ہے جس کی تفسیر خدا تعالےٰ نے اذا مسہ الشر الخ سے فرما دی۔ یا آیت (واقیموا الصّلوٰۃ وآتوا الزکوٰۃ) میں صلوٰۃ و زکوٰۃ۔ مجمل الفاظ ہیں اس لئے کہ صلواۃ کے معنی لغت میں دُعا کے ہیں اور صرف لفظ صلوٰۃ سے یہ نہیں معلوم ہو سکتا

بقیہ حاشیہ صفحہ (۳۶) ہوتی بس طرار کا ہاتھ کاٹنے کا حکم دیا گیا اس لئے کہ اُس کے فعل میں معنی سرقہ افراط کے ساتھ موجود تھے اور چونکہ نبّاش کے فعل میں معنی سرقہ میشی کے ساتھ نہیں تھے اس لئے وہ سارق کے مساوی نہیں سمجھا گیا نہ اُس کے نسبت قطع ید کا حکم دیا گیا۔

کہ کونسی دعا مراد ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اقوال اور افعال سے بخوبی اُس کی تفسیر فرما دی۔ علیٰ ہذا زکوٰۃ کے۔

(۲۴) "متشابہ" وہ کلام ہے جس سے اُس کی مراد کی معرفت کی امید منقطع ہو جائے۔ اس کا بھی حکم یہ ہے کہ قبل از انکشاف مُراد بھی اس کی حقیقت کا معتقد رہے۔ اس کی دو قسمیں ہیں۔ ایک وہ ہے کہ جس کے معنی بھی نہیں معلوم ہو سکتے جیسے کہ حروف مقطعات اوائل سور۔ الم۔ حم وغیرہ۔ دوسری قسم وہ ہے کہ بروئے لغت معنی تو معلوم ہوتے ہیں مگر جو مراد مقصود بیان ہے وہ نہیں معلوم ہو سکتی۔ جیسی کہ (ید اللہ) یا (وجہ اللہ) یا (الرحمٰن علی العرش استوی) وغیرہ۔

(۲۵) "حقیقت" اس کا نام ہے کہ۔ جو لفظ جس معنی کے لئے موضوع ہے اُس سے وہی معنی مراد ہوں۔ وضع کا مفہوم تعین معنی لفظ ہیں اگر اہل لغت کا تعین ہو تو وضع لغوی ہوگی اور اگر شارع کا تعین ہے تو وضع شرعی ہوگی اور اگر کسی مخصوص قوم کا تعین ہے تو وضع عرفی ہوگی حقیقت کا حکم موضوع لہٗ کا وجود ہے خواہ عام ہو یا خاص جیسا کہ آیت (یا ایھا الذین آمنوا ارکعوا) و (لا تقربوا الزنا) میں رکوع اور زنا باعتبار فعل کے خاص ہے اور باعتبار فاعل کے عام ہے۔

(۲۶) "مجاز" اسے کہتے ہیں کہ جو لفظ جس معنی کے لئے موضوع ہو اُس کے غیر معانی اُس سے مُراد ہوں جو بلحاظ اُس مناسبت کے ہوں جو موضوع لہٗ اور غیر موضوع لہٗ میں ہو اس کا حکم یہ ہے کہ جس سے استعارہ

کیا گیا ہے اُس کا وجود ہو۔ خاص ہو یا عام۔

(۲۷) "صریح" وہ لفظ ہے جس سے اُس کی مُراد بخوبی ظاہر ہو خواہ وہ حقیقی ہو یا مجازی جیسی کہ (آیت حر) جس سے مراد ازالہ رق حقیقۃً ظاہر ہے یا (انت طالق) جس سے مراد ازالۂ نکاح میں حقیقۃً ظاہر ہے۔ اس کا حکم یہ ہے کہ حکم کا تعلق بنفسہٖ کلام سے ہو اور وہ قائم مقام معنی ہو تا آنکہ نفاذ حکم میں قصد سے بھی مستغنی ہو۔

(۲۸) "کنایہ" وہ لفظ ہے جس کی مراد مخفی رہے۔ بغیر قرینہ کے سمجھ میں نہ آسکے خواہ وہ حقیقی ہو یا مجازی۔ جیسے الفاظ ضمیر۔ (انا) و (انت) اسکا حکم یہ ہے کہ اُس پر عمل بلا نیت لازم نہیں ہوتا۔

(۲۹) "استدلال بعبارۃ النص" اُس عمل کا نام ہے جو ظاہر کلام کے مقصود اصلی کے ساتھ ہو جیسی کہ آیت (فانکحوا ما طاب لکم من النساء) سے استدلال جو ضرور عبارت نص اور ظاہر ہے گو اباحت نکاح میں نص نہ ہو عدد میں نص ہو۔ جو نکاح میں مقصود اصلی ہے۔

(۳۰) "استدلال باشارۃ النص" وہ عمل ہے جو باعتبار لغت کے نظم سے ظاہر ہو۔ لیکن جو کچھ نظم سے ظاہر ہو مقصود کلام نہ ہو اور نہ سیاق نص سے وہ مفہوم ہو یہ جمیع وجوہ سے ظاہر ہو (یعنی صرف اشارہ نص سے مستنبط ہو جیسی کہ آیت (وعلی المولود لہ رزقھن وکسوتھن) عبارت و اشارت نص کی مثال ہے جس کے سیاق عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ مولود کی ماں کا نفقہ مولود کے باپ کے ذمہ ہے اور اُس میں اس کا بھی اشارہ ہے کہ نسب باپ سے

منسوب ہے۔ (ان دونوں کی دوسری مثال یہ ہے کہ کسی شخص نے بالارادہ زید کو دیکھا۔ جس کے دائیں خالد اور بائیں ولید تھا وہ اُسے بلا قصد اور بلا التفات نظر آ گئے تو رویت زید عبارت کے مانند ہے اور رویت خالد و ولید اشارت کے مانند ہے۔ عبارت نص کی دلالت اور اشارت نص کی دلالت ایجاب میں مساوی ہے۔ البتہ جب تعارض واقع ہو تب دلالت اشارت نص پر دلالت عبارت نص مرجح ہو گی۔ جیسی کہ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد کہ (انھن ناقصات عقل ودین) نقص دین سے متعلق عورتوں کے استفسار پر حضرت نے فرمایا تھا کہ (تقعد احدیکن شطر دھرھا فی قعر بیتھا لا تصوم ولا تصلی) اور "شطر" کے لغت میں نصف کے معنی ہیں جس سے اشارہ مستنبط ہوتا ہے کہ اکثر حیض کی مدت نصف ماہ ہے۔ لیکن دوسری حدیث یہ ہے کہ (اقل الحیض للجاریۃ البکر والثیب ثلاث ایام ولیالیھا واکثرہ عشرۃ ایام)

جس کی عبارت سے نص اکثر حیض کی مدت دس روز ظاہر ہوتے ہیں اور دلالت عبارت کو دلالت اشارت پر ترجیح ہے۔ لہٰذا یہی صحیح ہوا کہ اکثر حیض کی مدت دس روز قرار پائی جس طرح عبارت عام ہوتی ہے اشارت بھی عام ہوتی ہے۔

(۱۲) "دلالت النص" سے وہی امر ثابت ہوتا ہے جو لغۃً معنی نص سے مستنبط ہو نہ بطور اجتہاد۔ جیسی کہ آیت (ولا تقل لھما اف) میں ماں باپ کو "اف" کہنے کی خدا تعالیٰ نے ممانعت فرمائی ہے۔ جس سے بلا اجتہاد

اس امر کے بھی واقفیت حاصل ہوتی ہے کہ اُن کا مارنا بھی حرام ہے باستثنائے تعارض دلالت نص سے بھی اُسی طرح اثبات ہوتا ہے جس طرح اشارت نص سے ہوتا ہے۔ پس دلالت نص سے بلاقیاس کے حدود و کفارات کا اثبات ہوسکتا ہے اور دلالت نص سے جو کچھ ثابت ہو اُس میں تخصیص کا احتمال نہیں ہوسکتا۔ اس لئے کہ اُس میں عموم نہیں ہے۔

(۳۲) "باقتضائے نص" جو ثابت ہوتا ہے اُس میں نص پر عمل بغیر اس کے نہیں ہوتا کہ معنی مقتضی نص پر مقدم ہوں۔ اس لئے کہ بربنائے صحت معنی نص معانی مقتضیہ کے نص مقتضی ہوتی ہے اور بذریعۂ اقتضا کنندہ کے معنی مقتضی نص پر مضاف ہوتی ہیں۔ لہذا اُسی طرح ثابت بھی ہوتی ہیں۔ جیسی کہ نص سے ثابت ہوتی۔ مقتضی کی مثال آیت (فتحریر رقبہ) ہے جس میں حکم تحریر رقبہ کفارہ کے لئے ملک کا مقتضی ہے مگر آیت میں ملک مذکور نہیں ہے حالانکہ وہ مقتضی ہے اور تحریر رقبہ مقتضی ہے۔ اور مقتضی کا حکم جو ملک ہے اُس مقتضی کے ساتھ ثابت ہے۔ جو مقتضی کے ساتھ ثابت ہے۔

مقتضی کی علامت یہ ہے کہ اُس کے ظہور سے مقتضی متغیر نہ ہو جائے جیسے کہ کوئی کہے کہ (ان اکلت فعبدی حر) پس جب مقتضی مقدر کیا جائے گا تب جملہ مذکورہ یہ ہو جائیگا (ان اکلت طعاماً فعبدی حر) اور باقی کلام نہ لفظاً متغیر ہوگا نہ معناً۔ البتہ محذوف سے ضرور تغیر ہوگا جیسی کہ آیت میں ہے (واسأل القریۃ) جس میں لفظ (اہل) جب مقدر قرار دیا جائے تو قریہ سے سوال اہل قریہ پر متحول ہو جائے گا۔

اقتضائے نص سے اثبات ویسا ہی ہے جیساکہ دلالت نص سے اثبات ہے لئے حکم قطعی کے ایجاب میں دونوں مساوی ہیں۔ لیکن معارضہ کے وقت اقتضا نص پر دلالت نص مرجح ہوتی ہے۔ جیساکہ اس حدیث سے ظاہر ہے۔ (حیتہ ثم اقرصیہ ثم اغسلیہ بالماء) جو اقتضائے نص کے لحاظ سے اس امر پر دال ہے کہ نجاست بجز پانی کے نہیں دھل سکتی۔ اور دلالت نص کے لحاظ سے اس امر پر دال ہے کہ مائعات سے نجاست کا دھونا جائز ہے اس لئے کہ مائعات سے دھلنا ممکن ہے۔ پس یہی قابل ترجیح ہے۔ مقتضی عام نہیں ہوتا تا آنکہ اگر کوئی کہے کہ (ان اکلت فعبدی حر) اور کسی خاص کھانے کی نیت کرے تو یہ صادق نہ ہوگا۔ یا کوئی کہے کہ (انت طالق یا طلقتک) اور اس کی نیت تین طلاق کی ہو تو یہ بھی صحیح نہ ہوگا۔

مبحث وجوہ فاسدہ

(۳۳) کسی حکم پر نص قائم کرنا اُس کے اسم علم کے ساتھ بعض کے نزدیک مذکور کے خصوص پر اور ماسوا کی نفی پر دلالت کرتا ہے جیساکہ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد میں (الماء من الماء) ہے جس کے معنی انصار رضوان اللہ علیہم نے جماع بے انزال میں عدم وجوب غسل خیال کئے مگر ہمارے نزدیک اسم علم اپنے ماسوا کی نفی پر دلالت نہیں کرتا ورنہ (محمد رسول اللہ) غلط ہوگا اس لئے کہ اُس کے معنی یہ ہونگے کہ آپ کے سوا کوئی رسول نہیں ہے جو خلاف واقعہ ہے۔

اسم علم خواہ عدد کے ساتھ ہو یا عدد کے ساتھ نہ ہو مساوی ہے اس لئے کہ نص اُس پر دلالت نہیں کرتی نہ اُس سے حکم اثبات واجب ہو سکتا ہے نہ حکم نفی۔ اس کی مثال یہ ہے کہ خالد کہے کہ (جاءنی زید) اور عمر کی نسبت سکوت کرے۔ پس کلام مذکورہ سے نہ عمر کا اثبات مستنبط ہو گا نہ نفی۔

انصار کا استدلال[۵۱] حرف استغراق پر مبنی تھا۔ جماع بے انزال میں عدم اغتسال پر پس بلحاظ لام استغراق کے حدیث مذکورہ کے یہ معنی ہوں گے کہ (ہر قسم کا غسل منی کی وجہ سے ہے) تنقیض شے اُس کے ماسوا کی نفی پر دلالت نہیں کرتی۔ ہمارے نزدیک بھی غسل میں حصر ہے وہ عین منی سے متعلق ہے۔ خواہ وہ عیاں ہو اور خواہ دلالۃً ہو) عیاں تو یہ ہے کہ آدمی کو خواب اور بیداری میں بجماع و بلا جماع انزال ہوتا ہے اور دلالۃ جماع ہے جو سبب انزال ہوتا ہے۔ پس وہ غسل شہوت سے تعلق رکھتے ہیں اخراج منی پر منحصر ہیں۔

(۴۳) امام شافعی کے نزدیک جب کوئی حکم کسی مسمی پر کسی وصف خاص کی ساتھ

---

[۵۱] انصار رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین کے خیال کے دلیل حرف استغراق ہے۔ جو لفظ (ماء) پر آیا ہے جس کے لحاظ سے الماء من الماء کی معنی یہ ہوتے ہیں کہ (ہر قسم کا غسل منی کی وجہ سے ہے۔ اُنہوں نے اس دلیل سے رائے مذکورہ قائم نہیں کی ہے کہ کسی شئے پر نص کرنے سے اُس کے ماسوا کے نفی ہوتی ہے۔ اس لئے جماع بے انزال میں غسل کی ضرورت نہیں ہے ہمارے نزدیک بھی اسی عین غسل ثابت ہے جو منی سے متعلق ہو۔ فرق صرف اس قدر ہے کہ کبھی خروج منی ظاہراً ہوتا ہے اور کبھی دلالۃً۔ ظاہراً تو سونے جاگنے میں خروج ہوتا ہے اور دلالۃً بصورت مجامعت۔ اس لئے کہ وہ سبب خروج منی ہے اور سبب قائم مقام مسبب کے ہو سکتا ہے۔ اس لئے کہ خروج سے نظر نہیں آتا ممکن ہے کہ ذرا سی منی نکل جائے اور معلوم نہ ہو سکے۔ لہذا احتیاطاً سبب قائم مقام مسبب قرار پایا اور بمجرد دخول وجوب غسل کا حکم دیا گیا۔

اضافہ کیا جائے یا حکم کسی شرط کے ساتھ معلق کر دیا جائے تو بصورت اُس وصف یا شرط کے نہ ہونے کے نفی کی دلیل ہوگی تا آنکہ امام صاحب نے حرہ سے نکاح کی قدرت کی حالت میں لونڈی سے نکاح جائز نہیں رکھا ہے۔ اور کتابیہ لونڈی سے نکاح بوجہ مفقودی شرط و وصف متذکرۂ نص ناجائز قرار دیا ہے اور نص یہ ہے (ومن استطع منکم طولا ان ینکح المحصنات المومنات فیما ملکت ایمانکم من فتیاتکم المومنات) جس سے ظاہر ہے کہ بصورت عدم استطاعت نکاح حرہ ایسی لونڈی سے نکاح کی اجازت دی گئی ہے جو مسلمان ہو کتابیہ چونکہ مسلمہ نہیں ہے اس وجہ سے اُس سے نکاح امام صاحب ناجائز قرار دیتے ہیں۔

لیکن حنفیہ کے نزدیک مسلمان اور کتابیہ لونڈی سے نکاح حرہ سے نکاح کی استطاعت میں بھی جائز ہے۔ امام شافعی کے قول کا ماحصل دو امر ہیں ایک یہ کہ وہ وصف کو شرط کے ساتھ ملحق کرتے ہیں۔ دوسری یہ کہ اُنہوں نے تعلیق بالشرط کو منع حکم میں عامل خیال کیا ہے ماسوا سبب کے۔ تا آنکہ اُنہوں نے تعلیق طلاق وعتاق بالملک کو بھی باطل قرار دیا ہے۔ اور قبل از خطا کفارہ مالی جائز قرار دیا ہے۔ حنفیہ کے نزدیک جو شرط کے ساتھ تعلق ہو بروئے سبب منعقد نہیں ہو سکتا۔ اس لئے کہ ایجاب بلا رکن نہیں مستنبط ہوتا نہ بلا محل ثابت ہوتا ہے اور ایجاب اور محل میں شرط حائل ہوتی ہے۔ لہذا ایجاب بغیر مضاف الیہ کے رہتا ہے اور ایجاب بغیر اتصال محل کے سبب ہو کر منعقد نہیں ہو سکتا۔

(۳۵) مطلق مقید پر محمول ہوتا ہے اس لئے کہ مقید کی قید مطلق میں معتبر ہوتی ہے

گو مطلق اور مقید پر دو حادثوں میں واقع ہوں یہ امام شافعی کا مذہب ہے۔ جیسے کہ کفارہ قتل اور دیگر کفارات اس لئے کہ ایمان کی قید جاری مجری شرط میں بیٹھی وصف ہے اُس کے نہ ہونے سے منصوص میں نفی واجب ہوگی (یعنی جبکہ نص یہ ہے کہ (فتحریر رقبۃ ان کانت مومنۃ) جس سے سمجھا جاتا ہے کہ اگر رقبہ مومن نہ ہوگا تو کفارہ قتل میں مقبول نہ ہوگا۔ اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی اصل یہ ہے کہ (شرط اور وصف دونوں اپنی عدم موجودگی میں حکم کے نافی ہوتے ہیں) چونکہ یہ عدم شرعی ہے اور کفارہ ہونے میں تمام کفارات کفارہ قتل کے ساتھ مشترک ہیں۔ لہذا بطریق قیاس تمامی کفارات کفارہ قتل پر حمل کئے جائیں گے۔ کفارات جنس واحد ہیں مساکین کا کھلانا جو قسم کے کفارہ میں ہے وہ قتل کے کفارہ میں نہیں ہے اس لئے کہ ان دونوں میں اسم علم کے مانند تفاوت ثابت ہے۔ اسم علم وجود کا موجب ہے نہ عدم کا۔ حنفیہ کے نزدیک مطلق کا مقید پر حمل جائز نہیں ہے گو دونوں حادثہ واحد ہی میں واقع ہوں اس لئے کہ دونوں کے ساتھ عمل ممکن ہے۔ البتہ اگر مطلق اور مقید حکم واحد میں ہوں جیسے صوم کفارۂ یمین اس لئے کہ حکم صوم دو اوصاف متضادہ کی قابلیت نہیں رکھتا اگر اُس کے مقید ثابت ہو تو اطلاق باقی نہ رہے گا۔ اور صدقہ فطر میں دو تقییں سبب میں واقع ہوئی ہیں ایک مطلق دوسرے مقید اور اس باب میں کوئی مزاحمت نہیں ہے۔ لہذا دونوں کا اجتماع جائز ہے۔ ہم یہ نہیں تسلیم کر سکتے کہ قید بمعنی شرط ہے اور اگر قید بمعنی شرط ہو بھی تو ہم یہ نہیں تسلیم کرتے کہ وہ موجب نفی ہے۔ اور اگر موجب نفی بھی ہو تو بجز اس کے کہ مقید اور مطلق میں مماثلت صحیح ہو

مقید سے مطلق پر استدلال صحیح نہیں ہوسکتا اور دراصل مماثلت نہیں ہے اس لئے کہ قتل اعظم کبائر میں سے ہے قید سائمہ[۵۱] و عدالت موجب نفی نہیں ہے، البتہ سنۃ معروفہ ابطال زکوٰۃ عوامل و حوامل نسخ اطلاق امل کے موجب ہوئی ہے اور جو حکم خبر فاسق کے تثبت کا ہے وہ نسخ اطلاق شاہد کا موجب ہوا ہے۔

(۳۶) کہا گیا ہے کہ دو کلاموں میں بحرف واؤ اقتران بموجب اقتران حکم ہے۔ پس لڑکے پر زکوٰۃ واجب نہ ہوگی۔ اس لئے زکوٰۃ صلوٰۃ کے ساتھ مقترن[۵۲] ہے۔

---

[۵۱] پہلا اعتراض یہ پیدا ہوتا ہے کہ تمہارا قول ہے کہ جب ایک جگہ مطلق ہو اور دوسری جگہہ مقید تو مطلق مقید پر محمول نہ ہوگا اور یہاں حضرت کے دو قول ہیں ایک جگہ حضرت نے ارشاد فرمایا ہے کہ پانچ اونٹوں کی زکوٰۃ ایک بکری ہے جو مطلق ہے اور دوسری جگہ ارشاد ہے پانچ چرنے والے اونٹوں کی زکوٰۃ ایک بکری ہے جو مقید ہے۔ پہلی آیت میں اونٹ مطلق ہیں اور دوسری آیت میں مقید۔ تم نے مطلق کو مقید پر محمول کر کے یہ کہا ہے کہ جو اونٹ چرنے والے (سائمہ) نہوں ان میں زکوٰۃ واجب نہیں ہے اس کا جواب یہ ہے کہ ہم نے مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا بلکہ ایک تیسری حدیث مشہور سے (جو حضرت نے فرمایا ہے کہ کام کرنے والے اور بوجھ اٹھانے والے اونٹوں کی زکوٰۃ نہیں ہے) اطلاق کو منسوخ کیا ہے۔ دوسرا اعتراض یہ ہے کہ خدا تعالیٰ فرماتا ہے کہ اپنے لوگوں میں سے دو آدمی گواہ رکھو) اور دوسری جگہ ارشاد فرمایا ہے کہ عادل لوگوں کو گواہ رکھو۔ جو مقید بالعدالت ہے۔ پس مطلق کو مقید پر محمول کر کے تم نے شہادت میں عادل ہونے کی شرط لگا دی ہے اس کا جواب یہ ہے کہ ہم نے ایسا نہیں کیا ہے بلکہ تیسری آیت کے مطابق عمل کیا ہے۔ جو یہ ہے کہ (جب تمہیں کوئی فاسق خبر پہنچائے تو تم تفحص کر لو) اور جب خبر فاسق بروئے آیت مذکورہ واجب التوقف ہے تو ضرور ہے کہ مخبر عدالت کے ساتھ مشروط کیا جائے۔ اس سے ظاہر ہے کہ قید سائمہ (چرنی) کی اونٹوں کی زکوٰۃ میں اور عدالت کی ادائی شہادت میں موجب نفی نہیں ہوگی۔

[۵۲] اس سے متعلق خدا تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے۔ (اقیموا الصلوٰۃ واٰتوا الزکوٰۃ)

قائلین نے جملہ کاملہ کو جملہ ناقصہ پر اعتبار کیا ہے جب جملہ بنفسہ تمام ہو جائے تو کسی امر میں بھی شرکت واجب نہیں ہوتی بجز اس کے کہ جملہ کسی امر کا محتاج ہو۔[۵۱]

(۳۷) عام جب مخرج جزا میں واقع ہو یا مخرج جواب میں اس طرح واقع ہو کہ جواب سے زیادہ نہ ہو یا جواب بنفسہ مستقل نہ ہو۔ ان تینوں صورتوں میں عام سبب ورود کے ساتھ مختص ہوتا ہے اور اگر اندازہ جواب سے بڑھ جائے تو ہمارے نزدیک سبب ورود کے ساتھ مختص نہیں ہوگا۔ لہذا وہ کلام ابتدائی ہو جائیگا زیادتی لغو نہیں قرار پائے گی اس امر میں بعض کو اختلاف ہے[۵۲]

۵۱ جو لوگ کہ اس امر کے قائل ہیں کہ جب دو کلام حرف واؤ سے جمع کئے جائیں تو وہ دونوں حکم میں بھی مشترک ہوں گے انہوں نے جملہ کاملہ کو جو جملۂ کاملہ پر معطوف ہوتا ہے (جیسے زینب طالق وہندہ طالق) جملہ ناقصہ پر قیاس کیا ہے جو جملہ کاملہ پر معطوف ہوتا ہے جیسے (زینب طالق وہندہ) جس میں دونوں جملے حکم میں مشترک ہوتے ہیں لیکن یہ خیال درست نہیں ہے۔ حنفیہ جملۂ کاملہ کا عطف دوسرے جملہ پر ان جملوں کے ایک حکم یا شریک ہونے کا موجب نہیں سمجھتی البتہ جملہ ناقصہ جو جملۂ کاملہ پر معطوف ہو وہ دونوں حکم میں شریک تسلیم کرتے ہیں اس لئے کہ جملہ ناقصہ خبر کا محتاج ہوتا ہے لہذا حکم میں اُس کی شرکت ضروری ہے۔ برخلاف کاملہ کے جو تام اور مکمل ہوتا ہے علیٰ ہٰذا جملہ کاملہ کو ناقصہ پر قیاس کرنا درست نہیں ہے۔ بچہ پر زکوٰۃ حنفیہ کے نزدیک بھی واجب نہیں ہے مگر نہ اس وجہ سے کہ جملہ (وآتوا الزکوٰۃ) کا عطف جملہ (واقیموا الصّلوٰۃ) پر ہے بلکہ آنحضرت صلعم کے اس ارشاد کی بنیاد پر کہ (لا زکوٰۃ فی مال الصبی) یعنی بچہ کے مال پر زکوٰۃ نہیں ہے۔

۵۲ جیسے کہ ایک شخص نے کسی کو کھانے کی دعوت دی اور اُس نے جواباً کہا (ان تغدّیت الیوم فعبدی حر) اگر آج میں نے کھانا کھایا تو میرا غلام آزاد ہے ایسی صورت میں بعض کو یعنی امام مالک وشافعی کو اختلاف ہے اُن کا خیال ہے کہ عام اپنے سبب کے ساتھ ہی مخصوص ہوتا ہے اگر وہ شخص مدعو اس روز شخص داعی کے علاوہ کسی

(۳۸) کہا گیا ہے کہ جو کلام مدح و ذم کے لئے مذکور ہو وہ عام نہیں ہے گو لفظ عام ہو ہمارے نزدیک یہ قول فاسد ہے [۱]

(۳۹) کہا گیا ہے کہ وہ جمع جو جماعت کی طرف مضاف ہو اُس کا حکم ہر ایک کے حق میں حقیقت جماعت کا حکم ہے لیکن ہمارے نزدیک یہ جمع بمقابلۂ احاد احاد کی مقتضی ہے۔ تا آنکہ کوئی اپنی دو عورتوں سے کہے کہ جس وقت تم دونوں دو بچے جنو تو تم دونوں کو طلاق ہے اور ہر ایک عورت نے ایک ایک بچہ جنا تو وہ دونوں مطلقہ ہو جائیں گی۔

(۴۰) کہا گیا ہے کہ کسی شئے کا حکم اُس کے ضد کی نہی کا مقتضی ہوتا ہے اور کسی شئے سے نہی اُس کی ضد کا حکم ہے۔ ہمارے نزدیک کسی امر کا حکم اُس کی ضد کی کراہت کا مقتضی ہوتا ہے اور نہی شئے اُس کی مقتضی ہے کہ اُس کی ضد معنی سنت واجبہ میں ہو اس اصل کا فائدہ یہ ہے کہ جب تحریم حکم کے ساتھ

بقیہ حاشیہ صفحۂ (۴۷) دوسرے شخص کے ساتھ یا تنہا کھائیگا تو اُس کا غلام آزاد نہ ہو گا۔ لیکن حنفیہ کی یہ رائے ہے کہ اس صورت میں سبب کے ساتھ عام کی تخصیص میں جو قید الیوم کی ہے وہ لغو ہوی جاتی ہے حالانکہ وہ لغو ہونی چاہیئے پس وہ اس دن جہاں کہیں کھائیگا یا جس طرح کھائیگا خواہ وہ داعی کے ساتھ یا غیر داعی کے ساتھ یا تنہا اس کی قسم ٹوٹ جائیگی۔

[۱] پس ان اصحاب کے خیال کے مطابق خدا تعالی کے اس قول سے (ان الابرار لفی نعیم وان الفجار لفی جحیم) نیک لوگ جنت میں اور بدکار لوگ دوزخ میں جائیں گے۔ ہر ایک نیک اور بد شخص کی حالت پر استدلال نہیں کیا جا سکتا بلکہ صرف ان لوگوں کی حالت پر استدلال ہو سکتا ہے جن کے حق میں یہ آیت نازل ہوی ہے۔ البتہ دوسرے لوگوں کی حالت ان پر قیاس کی جائے گی۔ مگر ہمارے نزدیک یہ قول فاسد ہے۔ اس وجہ سے کہ جب لفظ عموم پر دلالت کرتا ہے تو اس کا مدح و ذم پر بھی عام طور پر دلالت کرنا اس کے منافی نہیں ہے۔

مقصود نہ ہو تب بجز اس کے کہ وہ باعث مفقودی حکم ہو معتبر نہ ہوگی اور جب باعث مفقودی حکم نہ ہو تب مکروہ ہوگی جیسی امر قیام جو قصداً قعود کی نہی نہیں ہے بلکہ بالتسبیع نہی ہے اس لئے کہ قعود قیام کی مفقودی کا باعث ہے اگر کوئی نمازی بیٹھ گیا پھر کھڑا ہوا تو نفس قعود سے اُس کی نماز فاسد نہیں ہوگی البتہ قعود مکروہ ہوگا۔ لہذا جبکہ محرم سیئے ہوئے کپڑوں کے پہننے سے ممنوع ہے تب چادر اور تہمت کا پہننا سنت ہے امام ابو یوسف نے کہا ہے کہ جو شخص ناپاک جگہہ سجدہ کرے اُس کی نماز فاسد نہ ہوگی اس لئے کہ نہی کے ساتھ سجدہ غیر مقصود ہے اور مامور فعل سجدہ پاک جگہہ پر ہے جب وہ پاک جگہ سجدہ کا اعادہ کرے گا تو اُن کے نزدیک جائز ہوگا۔

اور حضرت امام ابو حنیفہ اور امام محمد نے فرمایا ہے کہ ناپاک جگہہ سجدہ کرنے والا بجائے ناپاک شئے کے حامل کی ہے اور نجاست سے تطہیر نماز کے لئے ہمیشہ فرض ہے۔ پس اُس کی ضد فرض کے فوت ہونے کا باعث ہے جیسے کہ صوم میں کھانا۔

(۴۱) احکام مشروعہ کی دو قسمیں ہیں۔ ایک "عزیمت" اور دوسری "رخصت" "عزیمت" اُس مشروع کا نام ہے جو ایسی اصل ہے جسے عوارض سے کچھ تعلق نہیں ہے۔ عزیمت کی چار نوعیں ہیں (۱) فریضہ (۲) واجب (۳) سنت (۴) نفل۔ فریضہ وہ ہے جس میں کمی بیشی کا احتمال نہیں ہو سکتا اور ایسی دلیل قطعی سے ثابت ہے جس میں شبہ نہیں ہو سکتا جیسے ایمان اور اُس کے چاروں ارکان (یعنی صلوٰۃ وصوم وزکوٰۃ وحج) اور فریضہ کا حکم لزوم ہے علماً

بہ تصدیق دلی اور جسم سے عمل - اس کا منکر کافر ہے اور بلا عذر اس کا تارک فاسق ہے۔

"واجب" وہ ہے جو ایسی دلیل سے ثابت ہو جس میں شبہ ہو (یعنی دلیل میں احتمال ہو خواہ ثبوت میں ہو یا دلالت میں) جیسی کہ صدقۂ فطرا ور قربانی اور اُس کا حکم عملاً لزوم ہے علم یقین لازم نہیں ہے۔ اس کا منکر کافر نہیں ہوگا البتہ تارک اگر استخفاف کے ساتھ تارک ہو تو فاسق قرار پائیگا۔ لیکن تاویل کرنے والا فاسق نہیں ہوگا۔

"سُنت" طریقۂ جاریہ دین ہے اور اُس کا یہ حکم ہے کہ اُس پر قائم رہنے کا مطالبہ مسلمان سے ہوگا بلا فرضیت و وجوب۔ سنت کا اطلاق نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے طریقہ پر بھی ہوتا ہے اور صحابۂ کرام کے طریقہ پر بھی۔ لیکن امام شافعی کا قول ہے کہ مطلق لفظ سنت کا صرف طریقہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر اطلاق ہوگا۔ جس کی دو نوعیں ہیں (۱) سنت ہدی (۲) سنت زوائد۔ سنت ہدی جیسے کہ جماعت اور اذان اور اقامت ہے۔ اس کا تارک نا فرمانی کی جزا کا مستوجب ہے۔ سنت زوائد جیسی کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرت لباس اور نشست و برخاست میں تھی اس کا تارک نا فرمانی کی جزا کا مستوجب نہیں ہوتا۔

"نفل" وہ ہے جس کے عمل سے عامل کو ثواب ہو اور ترک سے کچھ مواخذہ نہ ہو مثلاً مسافر کا دو رکعت سے زیادہ پڑھنا نفل ہے۔ امام شافعی کا قول ہے کہ جب نفل اس وصف کے ساتھ شروع ہوتا ہے تو علیٰ حالہ اُس کا باقی رہنا واجب ہے۔ (یعنی جبکہ وہ شروع ہونے سے قبل واجب نہ تھا تو اُس کا اتمام بھی واجب

نہیں ہو گا۔ اگر نفل فاسد ہو جائے تو اُس کی قضا لازم نہ ہوگی) حنفیہ کے نزدیک نفل شروع کرنے سے واجب ہو جاتا ہے۔ شروع کرنے کے بعد تکمیل لازم ہے اس لئے کہ خدا تعالیٰ کا ارشاد ہے (ولا تبطلوا اعمالکم) جس سے ابطال عمل حرام ہے نماز کی تکمیل یہ ہے کہ دو رکعتیں پوری کر دی جائیں اور روزہ کی تکمیل یہ ہے کہ ایک دن کا روزہ مکمل ہو جائے پس یہ نذر کے مانند ہے جو تسمیۃً اللہ تعالیٰ کے لئے ہوتی ہے نہ فعلاً۔ پھر ابتدائے فعل کی صیانت واجب ہو جاتی ہے جس کا بقا اولیٰ ہے۔

"رخصت" کی بھی چار نوعیں ہیں جن میں سے دو نوعیں حقیقی ہیں اور دو نوعیں مجازی ہیں حقیقی میں ایک دوسرے سے احق ہے اور مجازی میں ایک دوسرے سے اتم ہے۔ حقیقی انواع میں سے احق وہ نوع ہے جو بقیام نص محرم وحکم نص محرم مباح ہو[۵۱] جیسے کہ کلمۂ کفر کے کہنے کو مکروہ سمجھنے والا۔ یا رمضان کا روزہ رکھنے کو مکروہ سمجھنے والا یا غیر کے مال کے اتلاف کرنے کو مکروہ سمجھنے والا۔ اور خائف علیٰ نفسہ کا ترک معروف اور احرام میں جنایت اور مضطر[۵۲] کا مال غیر کا کھانا۔ عزیمت کے مواخذہ سے یہ بہتر ہے کہ صبر کرے اور قتل ہو جائے تو شہید ہو گا۔

---

۵۱ وہ شخص جو کلمۂ کفر کہنے پر یا رمضان کے روزے نہ رکھنے پر یا غیر کے مال کے تلف کرنے پر مجبور کیا گیا ہو اُس کی جان کا یا کسی عضو کے اتلاف کا خوف دلایا گیا ہو۔

۵۲ مضطر وہ شخص ہے جس کی بھوک سے ایسی حالت ہو جائے کہ اگر وہ کچھ نہ کھائے تو ہلاکت کا خوف ہو تو ایسی حالت میں اُسے مال غیر کھانا مباح ہے۔

دوسری نوع رخصت کی یہ ہے کہ با وجود قیام سبب محرم مباح ہو۔ لیکن ضرور ہے کہ حکم سبب سے بہتر اح ق ہو جیسے کہ مسافر کا افطار۔ اس کا حکم یہ ہے کہ عزیمت پر عمل سبب کے کمال کے لحاظ سے اولیٰ ہے۔ رخصت میں تردد ہے۔ عزیمت سے من وجہ معنی رخصت ادا ہوتے ہیں۔ مگر جبکہ صوم باعث ضعف ہو تو افطار اولیٰ ہے۔

"اتم" انواع مجاز میں سے وہ ہے۔ جو شرائع سابقہ میں امور شاقہ تھے وہ ہم سے اُٹھا لئے گئے ہیں۔ پس یہ ارتفاع مجازاً رخصت ہے۔ دراصل ہمارے لئے وہ امور مشروع نہیں ہوئے اور نوع ثانی مجازی وہ ہے کہ با وجود فی الجملہ مشروع ہونے کے بندوں سے ساقط ہو۔ جیسے کہ سفر میں قصر صلوٰۃ اور سقوط حرمت شراب و مردار۔ مضطر کے حق میں اور مدت مسح کے اندر پاؤں دھونیکا سقوط۔

(۴۲) سب قسم کا امر و نہی احکام مشروعہ کی طلب کے لئے ہے اور احکام کے اسباب ہیں جو احکام کے ساتھ منسوب کئے جاتے ہیں۔ جیسے کہ حدوث عالم وجوب ایمان کا سبب ہے اور وقت وجوب نماز کا سبب ہے اور "ملکیت المال" وجوب زکوٰۃ کا سبب ہے اور وقت "ایام رمضان" وجوب صوم کا سبب ہیں۔ اور "راسؔ[۱]" جس کی آدمی مونت کرتا ہے اور اُس کا والی ہوتا ہے۔ وجوب صدقہ فطر کا سبب ہے اور بیت اللہ وجوب حج کا سبب ہے۔ اور "ارض" تحقیقاً اور تقدیراً

---

[۱] یعنی خود صدقہ دینے والے شخص کی ذات۔ اس لئے کہ صدقۂ فطر پہلے اپنی ذات کا واجب ہوتا ہے بعد اپنے چھوٹے بچے اور غلاموں کا۔

وجوب خراج کا سبب ہے اور صلوۃ وجوب طہارت کا سبب ہے اور "بقای مقدور" معاملات کی مشروعیت کا سبب ہے۔

اسباب عقوبات و حدود و کفارات وہ امور ہیں جو قتل و زنا و سرقہ سے منسوب ہوں یا ایسے امر سے جو خطر اور اباحت میں دائر ہو جیسے قتل خطا[۵۱] اور عمداً رمضان میں افطار حکم کی جو نسبت سبب کے ساتھ ہو اور جو تعلق سبب کے ساتھ ہو اُس سے سبب معلوم ہوتا ہے اس لئے کہ ایک شئے کی جو اضافت اور تعلق دوسری شئے کے ساتھ ہو اس میں اصل یہ ہے کہ مضاف الیہ سبب ہوتا ہے اور شرط کے ساتھ حکم کی اضافت مجازاً ہوتی ہے جیسی کہ صدقہ فطر اور حج اسلام[۵۲]

(۳۴) "سنت نبوی" کا اطلاق گو حضرت رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال اور افعال اور سکوت پر ہوتا ہے۔ لیکن اس موقع پر ہمارا مقصود بیان اس سے صرف حضرت کے اقوال ہی کی حد تک محدود ہے جس کی چار قسمیں ہیں۔ قسم اوّل (حدیث کی کیفیت اتصال کے باب میں) اتصال یا کامل ہوتا ہے جیسے کہ حدیث متواتر میں ہے۔ متواتر وہ حدیث ہے جسے ایسی قوم نے روایت کیا ہو

---

۵۱ قتل خطا کی صورت یہ ہے کہ کسی شکاری نے کسی جانور پر تیر چلایا مگر وہ اتفاقیہ کسی آدمی کو جا لگا اور اس وجہ سے وہ مرگیا تو اس صورت میں بظاہر جانور پر تیر پھینکا گیا جو مباح تھا مگر وہ کسی دوسرے آدمی کو جا لگا جو محظور ہے اسی لئے کفارہ واجب ہے۔ اور اسی طرح عمداً رمضان میں افطار۔ اس لئے کہ مالک کو اختیار ہے کہ اپنی شئے مملوک کا استعمال کرے کھائے پیئے مگر وہ محظور اس وجہ سے ہو کہ ان خاص ایام میں شارع نے کھانے پینے سے روکنے کا حکم دیا ہو اسی لئے وہ سبب کفارہ کا ہوا۔

۵۲ صدقہ فطر کی شرط یوم عید ہے اور سبب نفس متصدق ہے اور صدقہ کی نسبت دونوں طرف ہے مگر شرط کی جانب نسبتِ مجازاً ہے اسی طرح حج کی شرط اسلام ہے اور سبب بیت اللہ ہے اور حج دونوں طرف منسوب ہے۔

جس کی تعداد کا احصا نہ ہو سکے اور کذب پر اُس کے اتفاق کا وہم بھی نہ ہو سکے نہ عمداً نہ سہواً نہ خطاءً۔ پس یہ حد اُس جماعت کی ہمیشہ رہے گی اُس کا آخر اول کے مانند ہو گا اور اول آخر کے مانند اور اوسط طرفین کے مانند جیسی کہ نقل قرآن و پانچوں نمازوں کی نقل۔

خبر متواتر سے علم الیقین واجب ہوتا ہے جیسے عیان سے علم ضروری واجب ہوتا ہے۔ دوسری قسم اتصال کی یہ ہے کہ اتصال ہو مگر ایسا اتصال کہ از روئے صورت کے اُس میں شبہ ہو اور بروئے معنی کے اُس میں شبہ نہ ہو اور غور کے بعد شبہ نہ رہے جیسے کہ خبر مشہور جو اصل میں احاد سے ہو (یعنی اُس کے راوی اصحاب سے جو ہوں وہ متواتر کے عدد سے اقل ہوں) اُس کے بعد وہ خبر ہے جو مشہور ہو اُس کو وہ قوم نقل کرے۔ جس کا اجتماع کذب پر متوہم نہ ہو اور یہ قوم قرن ثانی کی ہے یعنی تابعین اور وہ لوگ جو اُن کے بعد ہوئے اور خبر مشہور سے علم طمانیت واجب ہوتا ہے۔ تیسری قسم یہ ہے کہ اتصال ہو مگر ایسا اتصال جس میں از روئے صورت و معنی یعنی ظاہر اور باطن کے شبہ ہو جیسی کہ خبر واحد جو وہ خبر ہے جس کو ایک راوی نے یا دو یا زیادہ راویوں نے روایت کیا ہو اس کے بعد کہ مشہور اور متواتر سے کم ہو اُس میں راویوں کے عدد کا اعتبار نہیں رہتا یہ خبر بروئے کتاب اللہ و سنت نبوی و اجماع معقول موجب عمل ہے۔ موجب یقین نہیں ہے۔ کہا گیا ہے کہ عمل لازم اور واجب نہیں ہوتا ہے مگر علم سے جو نص سے حاصل ہو۔ لہذا خبر احاد موجب عمل نہ ہو گی۔ خبر واحد موجب علم ہو گی یعنی لازم کے منتفی ہونے سبب سے جو علم ہے موجب عمل نہیں ہوتی۔ بہ سبب ثبوت

ملزوم سے کے جو عمل ہے موجب علم ہوتی ہے۔ راوی اگر فقہ کے ساتھ معروف ہو اور غیر پر اجتہاد میں اُس کو تقدم ہو اور عادل اور صاحب ورع ہو جیسے خلفائے راشدین اور دیگر صحابہ تھے تو اُس کی حدیث حجت ہے جس کے سبب سے قیاس ترک کیا جائیگا۔ لیکن یہ امر امام مالک رح کے خلاف ہے۔ اگر راوی عدالت اور ضبط حدیث کے ساتھ معروف ہے اور اُس کی عدالت میں شبہ نہیں ہے اور فقہ اور اجتہاد میں معروف نہیں ہے۔ جیسے انس اور ابو ہریرہؓ ہیں اگر اُس راوی کی حدیث قیاس کے موافق ہو گی تو اُس کے ساتھ عمل کیا جائیگا اور اگر قیاس کے مخالف ہو گی تو حسب دلیل مذکورہ حدیث ترک نہ کیجائیگی مگر بوجہ ضرورت جیسی کہ حدیث مصرات[۱۵] راوی حدیث اگر حدیث کی روایت اور عدالت میں مجہول ہے۔ بجز ایک یا دو حدیثوں کے اُس سے احادیث

---

[۱۵] حدیث مصرات جس کے راوی ابو ہریرہ رضؓ ہیں اُسے اس وجہ سے کہ (اگر حدیث پر عمل کیا جائیگا تو باب رائے بالکل مسدود ہو جائیگا) ترک کر دیا گیا ہے جو یہ ہے کہ (لا تصروا الابل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلک فهو بخیر النظرین بعد ان یحلبها ان رضیها امسکها وان سخطها ردها وصاعاً من تمر) یعنی (اونٹ اور بکریوں کا دودھ مت روک رکھو جو شخص ان کو خریدیگا دودھ روک رکھنے کے بعد تو خریدار کو دودھ دینے کے بعد دو چیزوں میں سے ایک کا اختیار کرنی چاہیئے اگر راضی ہے تو لے لے یا اُسے واپس کر دے ایک صاع کھجور کے ساتھ) تاکہ یہ کھجور اس دودھ کا معاوضہ ہو جس کو اُس نے ایک روز استعمال کیا ہے۔ پس یہ حدیث ہر طرح سے قیاس کے مخالف ہے۔ اس لئے کہ تاوان تمامی بیعات کا مثلی شے میں مثل سے اور قیمتی اشیاء میں قیمت سے مقرر ہے۔ پس اس دودھ کا تاوان بھی جو ایک روز استعمال کیا گیا ہے دودھ چاہیئے تھا یا قیمت سے اور اگر کھجور سے ہی اس کا تاوان مقرر کیا گیا ہے تو دودھ کی کمی و زیادتی پر قیاس ہونا چاہیئے تھا نہ یہ کہ کھجور کا ایک صاع دیا جائے خواہ دودھ کم ہو یا زیادہ۔

مروی نہیں ہیں جیسے وابصہ بن معبد۔ اگر اُس راوی سے سلف نے روایت کی ہو یا اُس کی روایت کی رد و قبول میں اختلاف کیا ہے۔ بعض نے اُس کی حدیث کو قبول کیا ہے اور بعض نے قبول نہیں کیا ہے اور اہل سلف اُس کی حدیث سُننے کے بعد طعن سے ساکت رہے ہیں تو ایسا راوی معروف راوی کے مانند ہوگا اور اگر اہل سلف سے سوا رد کے اور کچھ نہ ظاہر ہو تو وہ راوی مستنکر ہوگا اُس کی روایت مقبول نہ ہوگی اور اگر اہل سلف سے کچھ بھی نہ ظاہر ہو نہ رد نہ قبول تو ایسے راوی کی حدیث پر عمل جائز ہوگا واجب نہ ہوگا۔

(۴۴) خبر کی حُجّت قرار پانے کے لئے جو شرائط ضرور ہیں وہ چار ہیں۔

(۱) عقل۔

(۲) ضبط۔

(۳) عدالت۔

(۴) اسلام۔

عقل وہ نور ہے جس سے وہ طریق روشن ہو جاتا ہے جس سے ابتدا ہو اس حیثیت سے کہ وہ ادراک حواس کی منتہا ہے۔ پس قلب پر مطلوب ظاہر ہوگا قلب غور کر کے ادراک کریگا اس میں عقل کامل شرط ہے اور عقل کامل بالغ کی عقل ہوتی ہے۔ عقل قاصر لڑکے کی عقل ہے جو معتبر نہیں ہے اور عقل معتوہ اور مجنون کی بھی عقل قاصر ہے۔

دوسری شرط ضبط ہے جو اس طور پر کلام کی سماعت ہے جیسا کہ سننے کا حق ہے پھر اُس کلام کو اُس معنی کے ساتھ سمجھنا جو مقصود بیان ہوں پھر اُس کلام کو معہ معنی

سے کوشش کے ساتھ حفظ کرنا۔ حفظ کی حدود محافظت کے ساتھ حفظ پر ثابت رہنا پھر مذاکرۃ اور تکرار کے ساتھ اُس کی نگہبانی کرنا تاکہ حفظ سے بچ جائے جو اپنے نفس کے ساتھ بدظنی ہونے سے ہے تا آنکہ خبر کو دوسرے کو پہنچا دے۔

تیسری شرط عدالت ہے اور عدالت استقامت ہے اور کمال استقامت معتبر ہے جو یہ ہے کہ جہت عقل شہوت اور ہوا پر مرجح رہے تا آنکہ اگر کبیرہ کا ارتکاب کرے گا یا صغیرہ پر اصرار کرے گا تو اُس کی عدالت ساقط ہو جائیگی۔ عدالت مشروطہ میں عدالت قاصرہ معتبر نہیں ہے۔ عدالت قاصرہ یہ ہے کہ صرف ظاہر میں اسلام اور اعتدال عقل ثابت ہو۔

چوتھی شرط اسلام ہے جو خدا تعالےٰ کی نسبت اس امر کی تصدیق قلبی اور اقرار زبانی پر مبنی ہے کہ خدا تعالےٰ کا وجود اُس کے اسما وصفات کے ساتھ ہی اور اُس کے احکام وشرائع قبول ہیں۔ جب روایت کی مقبولیت اِن چار شرطوں کے ساتھ مشروط ہے تو کافر اور فاسق اور صبی اور معتوہ کی خبر قبول نہیں کی جاسکتی اور نہ اُس شخص کی خبر جو غفلت شدید میں مبتلا ہو۔

قسم دویم انقطاع حدیث کے بیان میں

(۴۵) انقطاع کی دو نوعیں ہیں۔ ایک ظاہر۔ دوسری باطن۔ ظاہر تو حدیث مُرسل[۱] ہے جو اگر صحابی سے ہو تو بالاجماع مقبول ہے اور اگر قرن ثانی

---

[۱] حدیث مُرسل اُس حدیث کو کہتے ہیں جس میں راوی ان درمیانی رواۃ کو بیان نہ کرے جو اس کے اور رسول اللہ صلعم کے درمیان ہیں بلکہ صرف یوں کہدے کہ رسول اللہ صلعم نے ایسا ارشاد فرمایا ہے۔

یعنی تابعین سے ہو یا قرن ثالث یعنی تبع تابعین کے بعد کی ہو تب بھی مقبول ہے۔ امام کرخی کے نزدیک بھی مقبول ہے لیکن ابن ابان کے خلاف ہے اور جو حدیث کہ ایک وجہ سے مرسلہ ہو اور ایک وجہ سے مسند ہو تو عامۂ علما کے نزدیک مقبول ہے۔

(۴۶) انقطاع باطن کی بھی دو نوعیں ہیں۔ اگر یہ انقطاع اُس نقصان کی وجہ سے ہے جو ناقل میں ہے تو وہی ہے جس کا ذکر ہم کر چکے ہیں اور اگر یہ انقطاع بسبب عارضہ کے ہو اس طور پر کہ حدیث کتاب کے مخالف ہو یا سُنت معروضہ کے مخالف ہو یا حادثہ مشہورہ کے خلاف ہو یا اُس حدیث سے ان ائمہ نے اعراض کیا ہے جو صدر اول میں تھے تو وہ حدیث مردود اور منقطع اور غیر جائز العمل ہوگی۔

قسم سویم محل خبر کے بیان میں

(۴۷) محل خبر وہ ہے جس میں خبر حجت ہے اگر خبر اللہ تعالےٰ کے حقوق[۵۱] ہو تو خبر واحد حجت ہوگی۔ عقوبات میں اس سے کرخی کو اختلاف ہے۔ اگر محل خبر حقوق عباد کے اُس قسم سے ہو۔ جس میں محض الزام ہے[۵۲]۔ اس خبر میں تمام شرائط شہادت ہوں گے اور نیز گواہوں کی تعداد اور لفظ شہادت اور ولایت۔ اور اگر وہ محل خبر حقوق عباد کے اس قسم سے ہو جس میں

۵۱ جیسے حدود اور قصاص۔

۵۲ جیسے کسی شخص پر کسی دوسرے کا کسی قسم کا حق ثابت کرنے کی خبر جیسے قرض وغیرہ۔

اصلا الزام نہ ہو[۵۱]۔ وہ اخبار احاد سے ثابت ہوگی اس شرط کے ساتھ کہ مخبر ممیز ہو مخبر کی عدالت اس میں شرط نہ ہوگی اور اگر محل خبر میں من وجہ الزام ہو اور من وجہ الزام نہ ہو[۵۲] اس خبر میں شہادت کی دو شرطوں سے ایک شرط امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک مشروط[۵۳] ہوگی اور خبر واحد فاسق کی قبول نہ کی جائے گی۔

قسم چہارم نفس خبر کے بیان میں

(۴۸) خبر کی چار قسمیں ہیں۔ ایک قسم وہ ہے جس کے صدق پر علم محیط ہو جیسے خبر رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی۔

اور ایک قسم وہ ہے کہ جس کے کذب پر علم محیط ہو جیسے فرعون کا دعوی ربوبیت۔

اور ایک قسم وہ ہے کہ صدق و کذب دونوں کا مساوی طور پر احتمال رکھتی ہے جیسی کہ خبر فاسق۔ اور ایک قسم وہ ہے جس کے دو احتمالوں میں سے ایک احتمال مرجح ہو جیسے اُس عدل کی خبر ہے جو جمیع شرائط خبر کا مستجمع ہے۔ اس آخری نوع کے تین اطراف ہیں ایک طرف سماع ہے جو عزیمت ہوگا۔

---

۵۱ جیسے خبر کسی کو وکیل بنانے کی یا ہدیہ بھیجنے کی یعنی مخبر ملوں کہے کہ تجھے فلاں شخص نے وکیل بنایا یا تیرے پاس یہ ہدیہ بھیجا۔

۵۲ جیسے وکیل کو معزول کرنے کی خبر۔ اس لئے کہ موکل وکیل کو معزول کر کے اپنے حق میں تصرف کرتا ہے اس لئے اس میں کسی قسم کا الزام نہیں ہے۔ مگر اس وجہ سے کہ بعد معزولی کے تصرف کی ذمہ داری وکیل کی ذات پر عاید ہوتی ہے اس میں الزام ہے۔

۵۳ یعنی ضرور ہے کہ مخبر یا تو دو ہوں یا ایک ہو تو عادل ہو۔

مسموعات کی جنس سے جیسی کہ محدث برسم خط کوئی خط لکھے اور اُس میں لکھے
کہ (حدثنی فلان عن فلان) پھر کہے کہ جس وقت میرا یہ مکتوب
تمہارے پاس پہنچے اور تم اُس کو سمجھ لو تو یہ حدیث میری طرف سے بیان کرو
پس یہ طریق روایت کے جواز میں غائب کی طرف سے ایسا ہے جیسا کہ
خطاب حاضر شخص کی طرف سے۔ اگر شیخ روایت حدیث کے باب میں کسی کو
شاگرد کے پاس بھیجے اور اُس سے کہے کہ میری طرف سے شاگرد کو کہدو کہ
فلاں نے مجھ سے یہ حدیث بیان کی ہے۔ جب تم کو اس کی اطلاع ہو تو تم
میری طرف سے اس حدیث کو روایت کرو۔ پس خط اور پیام دونوں
حجتیں ہوں گی جب کہ حجت کے ساتھ ثابت ہوں۔
یا طرف سماع رخصت ہوگا وہ وہ قسم ہے جس میں سنانا حقیقۃً ہے اور نہ
حکماً وہ محض اجازت کے مانند ہے یا مناولت کے مانند (مجاز) یعنی وہ
شاگرد وجسے اجازت ہے اگر اُس کا وہ عالم ہے تو اجازت صحیح ہے اور اگر
شاگرد کو اُس کا علم نہ ہو تو اجازت صحیح نہیں ہے۔ اور طرف ثانی حفظ کی ہے
اور عزیمت حفظ میں اس طور پر ہے کہ مسموع کو ادا کے وقت تک حفظ
رکھے اور رخصت یہ ہے کہ کتاب پر اعتماد کرے اور ادا کے وقت اس طریق
پر کہ کتاب میں دیکھے اور اُس مسموع کا تذکرہ کرے اور یہ جانے کہ یہ میرا مسموع
ہے اگر کتاب دیکھنے پر اُس کو اپنا مسموع یاد آگیا تو حجت ہوگا اور اگر یاد
نہ آیا اور صرف لکھے ہوئے پر اعتماد کیا تو حجۃ نہ ہوگا اور طرف ثالث ادا ہے
جس میں عزیمت یہ ہے کہ جیسا سُنا ہے اُس کو لفظ اور معنی کے ساتھ ادا کرے

یعنی سُنتے ہوے الفاظ کو ادا کرے تاکہ اُس کی ساتھ معنی بھی ادا ہو جائیں اور رخصت یہ ہے کہ مسموع کو اُس کے معانی کے ساتھ نقل کرے۔ اگر حدیث مسموع معنی پر دلالت کرنے میں محکم ہو اُس میں غیر کا احتمال نہ ہو تو اُس حدیث کی نقل بالمعنی اُس شخص کے واسطے جائز ہے جو وجوہ لغت میں صاحب بصیرت ہو اور اگر وہ حدیث مسموع معنی پر دلالت کرنے میں ظاہر ہو لیکن غیر معنی کا بھی احتمال رکھے۔ اس حدیث کی نقل بالمعنی جائز نہیں ہے مگر اُس فقیہہ سے جو مجتہد ہو اور جو حدیث جوامع الکلم[۵۱] میں سے ہو مشکل ہو یا مشترک ہو یا مجمل ہو یا متشابہ ہو اُس کی نقل بالمعنی جائز نہیں ہے۔

مبحث طعن حدیث

(۴۹) شیخ مروی عنہ جس وقت خود روایت کرنے سے انکار کرے یا اُس مروی عنہ نے روایت کے بعد اُس حدیث کے خلاف عمل کیا ہو درحالیکہ وہ عمل یقیناً روایت کے خلاف ہو۔ پس اُس حدیث پر عمل ساقط ہوگا اور اگر مروی عنہ کا خلاف حدیث عمل قبل روایت حدیث ہو یا تاریخ معلوم نہ ہو سکے تو عمل حدیث کے خلاف جرح نہ ہوگا اور راوی حدیث کا بعض محتملات حدیث کا تعین کرنا مانع عمل نہیں ہے اور حدیث پر عمل کرنے سے باز رہنا خلاف حدیث عمل کے مانند ہے اور صحابی راوی حدیث کا عمل خلاف حدیث موجب طعن ہے۔ جبکہ حدیث ظاہر ہو اور اس میں خفا کا احتمال نہ ہو اور طعنِ مبہم ایمہ حدیث کے راوی پر جرح نہیں ہے (یعنی راوی مقبول الروایت رہے گا) مگر جبکہ جرحِ ایمہ حدیث میں جرح کی تفسیر ہو جو

---

[۵۱] اُس حدیث کا نام ہے جو لفظاً مختصر ہو مگر اس کے معنی بہت ہوں۔

جمہور کی متفق علیہ ہوا ور وہ جرح اس شخص کی ہو جو نصیحت میں بلا تعصب مشہور ہو "راوی پر تدلیس[۵۱]" کی بنیاد پر طعن مقبول نہ ہوگا نہ تلبیس کی بنیاد پر نہ کم معنی کی بنیاد پر نہ چابک سواری کی بنیاد پر۔ نہ مزاح کی بنیاد پر نہ روایت کی عادت نہ ہونیکی بنیاد پر نہ زیادہ مسائل فقہ کی حفظ کی بنیاد پر۔

تعارض کا بیان

(۵۰) اور کبھی تعارض حکم کی حجتوں میں واقع ہوتا ہے۔ جو تعارض ہماری جہل کی وجہ سے ہوتا ہے ہم کو ناسخ و منسوخ کا علم نہیں ہوتا۔ نفس الامر میں تعارض نہیں ہوتا۔ ایک حکم ناسخ ہوتا ہے دوسرا منسوخ ہوتا ہے۔ پس تعارض کا بیان ضروری ہے۔ رکن معارضہ کا تساوی کے ساتھ دو حجتوں کا تقابل ہے جس میں کسی میں کمی بیشی نہ ہو۔ معارضہ کی شرط اتحاد محل حکم اور وقت حکم ہے مع تضاد حکم۔ اور معارضہ کا حکم یہ ہے کہ جب معارضہ دو آیتوں میں ہو تو سنت کی طرف رجوع کیا جائے اور دو سنتوں میں جب تعارض واقع ہوگا تو صحابہ کے اقوال یا قیاس کی طرف رجوع کیا جائے گا مگر جب اس سے بھی تعارض رفع نہ ہو تو عجز کی صورت میں اصول کو علی حالہ برقرار رکھنا چاہیئے (جیسے کہ گدھے کا لعاب دہن ہے۔ جس کا گوشت کھانے کی رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے بیوم خیبر ممانعت

---

[۵۱] تدلیس اصطلاح محدثین میں روایت میں اسناد کی تفصیل چھپانے کو کہتے ہیں۔ اور تلبیس یہ ہے کہ راوی اپنی اسناد میں (شیخ) کا نام نہ لے بلکہ اس کی کنیت سے ذکر کرے یا ایک ایسی صفت سے اس کا ذکر کرے جو لوگوں میں مشہور نہ ہو تاکہ وہ پہچانا نہ جاسکے۔

فرمائی اور غالب بن قہر کو گدھے کا گوشت کھانے کی اجازت دی - علی ہذا گدھوں کے
جھوٹے پانی سے وضو کی حضرت نے اجازت دی اور نیز گدھوں کو پلید فرمایا جو اس
کے لعاب دہن کی نجاست پر دال ہے - دلائل مذکورہ پر غور کرنے کے بعد چونکہ گدھے
کے لعاب دہن کے طاہر اور نجس ہونے میں سے کسی کو ترجیح نہیں دی جا سکتی - لہذا
عجز کی صورت میں اصول کو علی حالہ رکھنا پڑا یعنی وضو کرنے والے کو اور پانی کو چونکہ
پانی پاک ہے اور لعاب دہن کی نجاست مشکوک ہے اور یقین شک سے زائل نہیں
ہوتا لہذا پانی پاک ہے لعاب دہن سے نجس نہیں ہوا وضو کرنے والا جبکہ محدث تھا
وہ بھی علی حالہ محدث رہا اس پانی سے اُس کا حدث زائل نہیں ہو سکتا - لہذا وضو کے
بعد تیمم کی ضرورت ہے اور گدھے کا لعاب دہن بوجہ تعارض کے "مشکوک" قرار
پایا لیکن نہ اس سے مراد جہل ہے بلکہ دو قیاسوں میں تعارض واقع ہوا ہے جس سے
وہ دونوں ساقط نہ ہوں گے تاکہ اصل کے ساتھ عمل واجب ہو بلکہ اس صورت میں
مجتہد مجاز ہے کہ وہ اپنی دلی شہادت سے دونوں قیاسوں میں جس پر چاہے عمل کرے
معارضہ سے خلاصی یا از قبیل حجت ہوتی ہے یا از قبیل حکم یا از قبیل حال یا از قبیل
اختلاف الزمان از قبیل حجت اس طور پر کہ دونوں حدیثیں معتدل نہیں ہوتیں
بلکہ ایک دوسرے سے قوی ہوتی ہے -

از قبیل حکم اس طور پر کہ دو حکموں میں سے ایک حکم دنیوی ہو اور دوسرا حکم عقبیٰ ہو
جیسے کہ یمین[۱] کی دو آیتیں سورۂ بقر اور سورۂ مائدہ میں ہیں -

---

[۱] خدا تعالےٰ نے سورۂ بقر میں فرمایا ہے (لایواخذکم اللہ باللغو فی ایمانکم ولکن یواخذکم بما کسبت قلوبکم) اللہ تمہاری لغو قسموں کا بدلا نہیں لیتا لیکن اس کا مواخذہ کرتا ہے جس کو تمہارے دلوں نے

از قبیل حال اس طور پر کہ دو نصوں میں سے ایک نص ایک حالت پر حمل کی جائے اور دوسری نص دوسری حالت پر حمل کی جائے جیسے کہ اللہ تعالٰے کے قول (حتّٰی یطہرن) میں تخفیف تشدید کے ساتھ ہے سلہ

بقیہ حاشیہ صفحہ (۶۳) اکتساب کیا ہے خدا تعالیٰ کا یہ قول (جس کو تمہارے دلوں نے اکتساب کیا ہے) یمین غموس اور یمین منعقدہ دونوں پر شامل ہے۔ پس معلوم ہوا) کہ یمین غموس میں مواخذہ ہے۔

یمین کی تین قسمیں ہیں

(۱) یمین لغو۔ زمانہ گذشتہ میں کسی کام کے ہونے پر جھوٹی قسم کھانا اس گمان سے کہ وہ حق ہے۔

(۲) یمین غموس۔ زمانہ گذشتہ میں کسی فعل کے واقع ہوتے یا نہ ہونے پر عمداً جھوٹی قسم کھانا۔

(۳) یمین منعقدہ۔ زمانہ آئندہ میں کسی کام کے کرنے یا نہ کرنے پر قسم کھانا۔

اور پھر سورۂ مائدہ میں فرمایا ہے (لا یواخذکم اللہ باللغو فی ایمانکم ولکن یواخذکم بما عقدتم الایمان) خدا تعالیٰ تمہاری لغو قسموں سے متعلق مواخذہ نہیں کرتا۔ خدا بدلا نہیں لیتا تمہاری لغو قسموں کا لیکن تم سے مواخذہ کریگا ان کا جن کو تم نے منعقد کیا ہے۔ پس یہاں مراد بما عقدتم سے صرف یمین منعقدہ ہے اور یمین غموس یمین لغو میں داخل ہے اس سے معلوم ہوا کہ یمین غموس میں مواخذہ نہیں ہے۔ جب دو آیتیں یمین غموس کے بارہ میں متعارض ہیں تو آیت بقرہ مواخذۂ اخرویہ پر محمول کی گئی جو گناہ ہے اور آیت مائدہ مواخذہ دنیویہ پر محمول کی گئی۔ جو کفارہ ہے پس معلوم ہوا کہ یمین غموس میں مواخذہ تو ہے مگر وہ اخرویہ ہے جس کا ذکر آیت بقرہ میں ہے مواخذہ دنیویہ نہیں ہے جس کا ثبوت آیت مائدہ سے ملتا ہے۔ لہٰذا اب کوئی تعارض باقی نہیں رہا۔

سلہ خدا تعالے کے اس قول "ولا تقربوھن حتی یطہرن" میں بعض لوگوں نے لفظ "یطہرن" کو بلا تشدید پڑھا ہے اس حالت میں اس آیت کے یہ معنی ہونگے کہ حیض والی عورتوں کے نزدیک مت جاؤ جب تک ان کے حیض کا خون بند ہو کر وہ پاک نہ ہولیں خواہ غسل کریں یا نہ کریں۔ اور بعض نے لفظ "یطہرن" کو تشدید سے

یا از قبیل اختلاف الزماں ہو جو اختلاف زماں صریحاً ہو یعنی ایک نص صریحاً زمانہ متقدم میں نازل ہوی ہو اور دوسرے زمانۂ متاخر میں نازل ہوی ہو جیسی کہ اللہ تعالیٰ کا یہ قول (اولات الاحمال اجلھن ان یضعن حملھن یعنی وہ عورتیں جو حاملہ ہیں اُن کی عدت یہ ہے کہ اپنے حمل وضع کریں) یہ آیت اُس آیت کے بعد نازل ہوی ہے جو سورۂ بقر میں ہے (والذین یتوفون منکم ویذرون ازواجاً یتربصن بانفسھن اربعۃ اشھر وعشراً یعنی وہ لوگ جو تم لوگوں میں سے مرتے ہیں اور اپنی عورتیں چھوڑتے ہیں وہ عورتیں اپنے نفسوں کے ساتھ دس دن چار مہینوں تک توقف کریں)[۵]

بقیہ حاشیہ صفحہ (۶۴) پڑھا ہے جس کے یہ معنی ہوئے کہ ان کے نزدیک مت جاؤ جب تک وہ غسل نہ کرلیں پس دونوں قراتوں میں تعارض ہوا اس میں مطابقت اس طرح کی جاتی ہے کہ صورت اولیٰ سے وہ حالت مراد ہے جبکہ خون حیض پورے دس روز میں بند ہو تو اُس وقت پھر خون کے جاری ہوجانے کا احتمال نہیں رہتا کیونکہ عورتوں کو دس روز سے زیادہ خون نہیں آتا۔ پس بمجرد خون بند ہونے کے وطی (جماع) حلال ہے۔ اور صورت ثانیہ میں وہ حالت مراد ہے جب خون دس دن سے کم میں بند ہو پس اس وقت خون کا پھر جاری ہو ناممکن ہے اس لئے خون بند ہونے کا تعین نہیں ہوسکتا جب تک کہ وہ غسل نہ کرلے پس اُس وقت تک وطی حلال نہیں ہے۔ پس تبدیل حال سے دونوں آیتوں میں تطبیق ہوگئی

[۵] اس آیت سے تو یہ ثابت ہوتا تھا کہ مرنے والے کی زوجہ خواہ حاملہ ہو یا نہ ہو ہر حالت میں اسی چار مہینے دس دن عدت کے بسر کرنا چاہیئے مگر بعد میں جب آیت اولیٰ نازل ہوی تو اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ اگر وہ حاملہ ہے تو اس کی مدت عدت صرف وضع حمل تک ہے خواہ وضع حمل اس کی شوہر کی وفات کے ایک ہی روز بعد کیوں نہ ہو۔ یا اختلاف زماں دلالۃً ہو جیسے کہ ایک نص سے ایک شئے کی اباحت ثابت ہو اور دوسری نص سے اُس کی حرمت تو ایسی صورت میں اُس نص کو جس سے حرمت ثابت ہوتی ہے دلالۃً اس نص سے جس سے اباحت ثابت ہوتی ہے موخر سمجھکر نص محرم پر عمل کرینگے

امام کرخی کے نزدیک ثبوت اور نفی امر سے خبر جب کہ متعارض ہو تو نافی سے مثبت اولیٰ ہے مگر ابن ابان کے نزدیک مثبت اور نافی متعارض ہونگے اور اصل اسباب میں یہ ہے کہ اگر نفی اُس جنس کی ہے جو اپنی دلیل سے معلوم ہوتی ہے۔ یا یہ نفی اُس جنس کی ہے جس کا حال مشتبہ ہے لیکن معلوم ہو کہ راوی نے دلیل معرفہ پر اعتماد کیا ہے تو نفی اثبات کے مانند ہوگی نہیں تو نہیں۔ حدیث بریرہ؎ میں جو حریت کی نفی ہے وہ اس قسم کی ہے جو ظاہر حال سے معلوم ہو سکتی ہے۔ بریرہ کا زوج عبد تھا یہ روایت کی گئی ہے کہ بریرہ آزاد کی گئی تھیں اور اُس کا شوہر غلام تھا۔ پس یہ نفی اثبات حریت کی معارض نہیں ہو سکتی اور وہ ثبات یہ ہے کہ روایت ہے کہ بریرہ آزاد کی گئی تھیں۔ درحالیکہ اُن کا زوج حر نہ تھا نبی علیہ السلام نے حضرت میمونہ رض کے ساتھ نکاح کیا تھا۔ جب کہ آپ محرم

بقیہ حاشیہ صفحہ (٦٥) اس لئے کہ اصل اشیاء میں اباحت ہے اور درجۂ یہ مقدم ہے۔

؎ بریرہ حضرت عائشہ رض کی لونڈی کا نام ہے جو مکاتبہ تھیں۔ (مکاتب اس غلام یا لونڈی کو کہتے ہیں جس سے مالک نے یہ معاہدہ کیا ہو کہ اگر تم اس قدر عوض زر نقد وغیرہ ادا کروگے تو تم آزاد ہو جاؤ گے اور اس عوض کا نام بدل کتابت ہے) جب بریرہ نے حسب معاہدہ بدل کتابت داخل کیا تو آنحضرت صلعم نے آزاد کر کے اُنہیں فرمایا کہ تو اپنی آپ مالک ہے اور اب تجھے اختیار ہے کہ چاہے غلام کے نکاح میں رہے یا طلاق لے لے۔ اس لئے کہ وہ بحالت لونڈی ہونے کے غلام سے بیاہی گئی تھیں۔ پس اب اس امر میں اختلاف ہے کہ جب آنحضرت صلعم نے بریرہ کو اختیار دیدیا تھا تو اس کا شوہر غلام رہا یا حُر (یعنی آزاد) ہو گیا۔ ایک روایت میں اس کی نفی حریت کی خبر ہے یعنی جب بریرہ آزاد کی گئیں تو اُن کا شوہر غلام تھا اور یہ ظاہر حال ہی سے معلوم ہوتا ہے جب وہ پہلے غلام تھا تو اب بھی غلام ہی ہے کیونکہ عبد کی کوئی خاص علامت تو ہوتی نہیں جس سے تمیز کی جا سکے تو یہ خبر نفی اس دوسری روایت کے خبر اثبات کے معارض نہ ہوگی جو یہ روایت ہے کہ بریرہ آزاد کی گئی تھیں۔ اور شوہر اُن کا آزاد (یعنی حُر) تھا۔

تھے یہ خبر نفی جس کے راوی حضرت ابن عباس ہیں اگرچہ حلت طاری کی نفی ہے لیکن اُس جنس کی ہے جو اپنی دلیل کے ساتھ پہچانی جاتی ہے اور وہ دلیل محرم کی ہیئت ہی۔ پس[۵۱] نفی کی خبر نے اثبات کا معارضہ کیا اور وہ یہ ہے کہ روایت کیا گیا ہے کہ نبی علیہ السلام نے حضرت میمونہ رضہ کے ساتھ تزوج کیا تھا جب کہ آپ حلال تھے۔ جس کے راوی یزید بن الاصم ہیں۔ پس ابن عباس کی روایت یزید بن الاصم کی روایت سے اولیٰ قرار دی گئی اس لئے کہ یزید قوت ضبط میں ابن عباس کے برابر نہیں تھی۔ پانی کی طہارت اور حلت طعام کی خبر اُس جنس سے ہے جو اپنی دلیل سے پہچانی جاتی ہے پس خبر نجاست اور حرمت اور دوسری خبر طہارت اور حلت میں تعارض واقع ہوگا۔ اور جب معارض خبروں میں سے ایک خبر میں راویوں کی کثرت ہو اور دوسری خبر میں قلت یا ایک کے راوی مرد ہوں اور دوسرے کی عورتیں یا ایک کے راوی حر ہوں اور دوسرے کے عبد تو ان وجوہ سے ترجیح نہ ہوگی۔ جب دو خبروں میں سے ایک خبر میں زیادتی ہو اور دونوں خبروں کا راوی ایک ہو تو وہ خبر جو مثبت زیادت ہے لی جائے گی جیسے کہ وہ خبر ہے جو تخالف[۵۲]

۵۱ جو اُس کے نئے ہوئے کپڑے پہننے اور ناخن نہ لینے اور بال نہ منڈوانے سے ظاہر ہے۔

۵۲ وہ حدیث یہ ہے جس کو ابن مسعود نے روایت کیا ہے (اذا اختلف المتبایعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا) جب خریدنے والے اور بیچنے والے میں اختلاف ہو اور سودا جیسا تھا ویسا ہی ہو تو دونوں ہدگر قسم کھائیں اور خریدار اپنی قیمت لے لے اور سوداگر اپنا سامان لے لے۔ مگر دوسری روایت میں الفاظ (والسلعة قائمة) نہیں ہیں یعنی سودا لیا ہوا ویسا ہی رہے اس کا تذکرہ نہیں ہے۔ پس ہم نے اُس حدیث کو لیا جو زیادہ الفاظ والی ہے اور یہ حکم دیا کہ بائع اور مشتری باہدیگر اسی وقت قسم کھائیں جب خریدا ہوا سودا بحالہ قائم رہے۔

کے باب میں مروی ہے اور جب راوی روایت میں اختلاف کریں اس طور پر کہ زیادتی کی خبر کا راوی بلا زیادتی کی خبر کے راوی کے مغائر ہو تو وہ خبر دو جزوں کے مانند ہوگی اور دونوں پر عمل کیا جائے گا جیسا کہ ہمارا مذہب ہے کہ دو حکموں میں مطلق مقید پر نہ حمل کیا جائے۔

اقسام بیان

(۵۱) یہ حجتیں (یعنی کتاب اور سنت) اپنے اقسام کے ساتھ بیان پر متحمل ہیں بیان کے اقسام حسب ذیل ہیں۔

(۱) بیان التقریر۔

(۲) بیان التفسیر۔

(۳) بیان التغیر۔

(۴) بیان التبدیل۔

(۵) بیان الضرورۃ۔

"بیان تقریر" ایسی تاکید کلام ہے جو مجاز اور خصوص کے احتمال کو قطع کر دے[۱]

[۱] مثال اس بیان تقریر کی جو مجاز کے احتمال کو منقطع کر دیتی ہے۔ خدا تعالیٰ کا یہ قول ہے (ولا طائر یطیر بجناحیہ) (اور نہ کوئی اڑنے والا جو اپنے دونوں بازوؤں سے اڑتا ہے) خدا تعالیٰ کے اس قول میں لفظ طائر سے یہ احتمال ہو سکتا ہے کہ باعتبار سرعت رفتار کے طائر کہدیا گیا ہو مگر (یطیر بجناحیہ) نے جس کے معنی یہ ہیں کہ جو اپنے دونوں پروں سے اڑتا ہے اس احتمال کو مندفع کر دیا ہے۔

اور اس بیان تقریر کی مثال جو خصوص کے احتمال کو دفع کر دیتا ہے خدا تعالیٰ کا یہ قول (فسجد الملائکۃ کلھم

"بیان تفسیر" بیان مجمل[۵۱] ومشترک[۵۲] کے مانند ہے۔ بیان تقریر اور بیان تفسیر دونوں صحیح ہوں گے جب کہ موصول ہوں یا مفصول ہوں۔ لیکن بعض متکلمین کے نزدیک مجمل ومشترک کا بیان بجز موصول کے صحیح نہیں ہے۔

"بیان تغیر" لفظ کا ظاہر معنی سے اُس کے غیر کی طرف تغیر جیسی کہ تعلیق بالشرط[۵۳]

بقیہ حاشیہ صفحہ (۶۸) اجمعون) ہے۔ (سجدہ کیا سب کے سب ملائکہ نے) اس لئے کہ لفظ ملائکہ شامل ہے جمیع ملائکہ پر۔ مگر پھر بھی کتاب میں نصوص کا احتمال تھا کیونکہ جائز ہے کہ ملائکہ سے اکثر مراد ہوں خداتعالیٰ نے اس کو اپنے اس قول کلھم اجمعون (سب کے سب) سے رفع کردیا۔

۵۱ بیان مجمل جیسے خداتعالیٰ کا قول واقیموا الصّلوۃ واٰتوا الزکوٰۃ (نماز پڑھو اور زکوٰۃ دو) مجمل ہے۔ پس آنحضرت ؐ کے اقوال وافعال اس آیت کی تفسیر واقع ہوئے ہیں۔

۵۲ بیان مشترک جیسے خداتعالیٰ کا قول (ثلثہ قروء) تین قروء۔ پس لفظ قروء مشترک ہے طہر اور حیض میں تو نبی علیہ السلام نے اپنے اس قول سے۔ طلاق الامۃ ثلثان وعدتھا حیضتان (لونڈی کے طلاق دو ہیں اور اُس کی عدت دو حیض ہے) بیان فرمادیا جس سے یہ بات معلوم ہوی کہ عدۃ آزاد عورت کی تین حیض ہے نہ تین طہر جس کے لئے لفظ قروء مشترک تھا۔

۵۳ جیسے (انت طالق ان دخلت الدار) تجھے طلاق ہے اگر گھر میں داخل ہوئی جب متکلم نے یہ الفاظ کہے کہ تجھے طلاق ہے تو ظاہر الفاظ سے یہی معنی تبادر ہوتے ہیں کہ طلاق واقع ہوگئی۔ مگر جب اس نے شرط کی الفاظ کہے کہ (اگر گھر میں داخل ہو) تو اس شرط نے پہلے کے الفاظ کے معنی بدل دئے اور تعلیق ہوگئی۔ اسی طرح استثنا۔ جیسے کوئی کہے کہ میرے ذمہ فلاں شخص کے ہزار روپیہ ہیں۔ مگر سو روپیہ کم۔ تو الفاظ استثنا پہلے الفاظ کے معنی بدل دے گا۔

اور استثنا بیان تغییر صرف موصول سے ہی صحیح ہوتا ہے۔ اس لئے کہ شرط اور استثنار غیر مستقل کلام میں بغیر ما قبل کے کسی معنی سے فائدہ نہیں دیتی۔ پس ضرور ہے کہ شرط اور استثنا ما قبل کے ساتھ موصول ہو۔ اور خصوص عموم میں اختلاف ہے امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک تخصیص متراخی نہیں ہوتی ہے اور امام شافعی رح کے نزدیک تخصیص کی تاخیر جائز ہے اور یہ اُس امر پر مبنی ہے کہ عموم حکم کے ایجاب میں قطعی طور پر ہمارے نزدیک خصوص کے مانند ہے۔ اس لئے کہ ہمارے نزدیک عام قطعی ہے اور تخصیص کے بعد عام قطعی نہیں رہتا۔ پس یہ تخصیص عام کو قطعیت سے احتمال کی طرف متغیر کر دیتی ہے یہ تخصیص وصل کی شرط کے ساتھ ہمارے نزدیک مفید ہے اس لئے کہ بیان کا موصول ہونا واجب ہے اور امام شافعی رح کے نزدیک عام کا تغیر قطعیت سے ظنیت کی طرف نہیں ہوتا اس لئے کہ اُن کے نزدیک عام قبل تخصیص کے اور بعد تخصیص کے ظنی ہے بلکہ وہ حال سابق کی تقریر سمجھتے ہیں۔ پس تخصیص موصول ہو یا مفصول ہو صحیح ہے۔ سورۃ بقرہ[۱] میں بنی اسرائیل کا بیان مطلق کی تقیید کے قبیل سے ہے۔ مطلق کی یہ تقیید اطلاق کا

---

[۱] یہ ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جب حنفیہ کے نزدیک عام کی تخصیص بعد میں جائز نہیں ہے تو قرآن میں خدا تعالیٰ نے جب بنی اسرائیل نے اپنے بھائی کے قاتل کا پتہ لگانے کی خواہش ظاہر کی۔ پہلے عام گائے ذبح کرنے کا حکم دیا مگر جب بنی اسرائیل نے اس کا رنگ اس کی حیثیت وغیرہ معلوم کرنے کی خواہش ظاہر کی تو پھر خدا تعالیٰ نے تفصیل سے بیان فرمایا۔ پس بیان عام کی تخصیص متراخی ہو گئی۔ اس کا جواب یہ دیا گیا کہ عام کی بعد میں تخصیص نہیں کی گئی ہے بلکہ خدا تعالیٰ نے پہلے مطلق گائے کے ذبح کرنے کا ارشاد فرمایا تھا اور بعد میں ان کے حسب خواہش اس کو مقید کر دیا تو یہ من قبیل مطلق ہے نہ من قبیل تخصیص عام جیسا تمہارا خیال ہے۔

نسخ ہوگا۔

اہل[۵۱] میں ابن شامل ہی نہیں ہوا نہ یہ کہ وہ اللہ تعالیٰ کے اس قول کے ساتھ (انہ لیس من اھلک) مخصوص ہوگیا اور اللہ تعالیٰ کا قول انکم وما تعبدون من دون اللہ اصل سے عیسیٰ علیہ السلام کو تناول نہیں ہوا ہے یہ نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ کے قول ان الذین سبقت لھم منا الحسنیٰ کے ساتھ مخصوص[۵۲] ہوا اور استثنا مستثنیٰ کے مقدار کے موافق اپنے حکم کے ساتھ تکلم کا مانع

---

۵۱ خداوند تعالیٰ نے نوح کو فرمایا کہ کشتی میں ہر جانور کے جوڑے رکھ لو اور اپنے اہل کو بھی لے لو۔ اہل تو عام لفظ ہے اور نوح ع کی کل اولاد کو شامل ہے مگر جب طوفان جوش زن ہوا اور تمام درخت و پہاڑ ڈوب گئے تو اس وقت نوح نے دیکھا کہ ان کا بیٹا کنعان جو ان پر ایمان نہیں لایا تھا وہ ڈوب رہا ہے جوش شفقت سے خدا سے عرض کی کہ میرا بیٹا میرے اہل سے ہے تو خدا نے کنعان کی تخصیص کی اور فرمایا کہ وہ تیرے اہل سے نہیں ہے تو یہاں تخصیص عام متراخی صحیح ہوگئی جو تمہارے خلاف مدعا ہے۔ جواب اس کا یہ ہے کہ لفظ اہل میں ابن شامل ہی نہیں ہے۔ اس لئے کہ اہل نبی وہ ہیں جو اُن کے دین کو اختیار کریں وہ نہیں ہیں جو ان کے نسب سے ہوں جب لفظ اہل میں ابن سرے سے شامل ہی نہیں ہے تو عام کی تخصیص کیسی۔

۵۲ خدا تعالیٰ فرماتا ہے (انکم وما تعبدون من دون اللہ حصب جہنم) تم اور تمہارے معبود خدا کے سوا سب جہنمی ہیں۔ یہاں کلمہ ما عام ہے خدا کے سوا سب معبودوں کو عام ہے تو اس مقام پر عبد اللہ نے سوال کیا کہ خدا کے سوائے عیسیٰ اور عزیر اور ملائکہ بھی معبود سمجھے گئے ہیں کیا یہ بھی دوزخی ہیں تو خدا تعالیٰ کا یہ فرمان اترا کہ جن لوگوں کو ہم نے نیکی دے رکھی ہے وہ عذاب دوزخ سے دور ہیں۔ پس اس آیت سے کلمہ ما جو عام تھا اب خاص ہوگیا تو تخصیص عام متراخیاً صحیح ہوئی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ کلمہ ما عیسیٰ علیہ السلام کو شامل ہی نہیں ہوا۔ اس لئے ما غیر ذوی العقول کے لئے مستعمل ہے اور عیسیٰ ذوی العقول سے ہیں یہ نہیں ہے کہ خدا تعالیٰ کے اس قول ما بعد سے پہلے کی تخصیص ہوگئی ہے۔

ہے پس استثنا کے بعد باقی کے ساتھ تکلم گردانا جائے گا اور امام شافعی رح کے نزدیک استثنا بطریق معارضہ مانع حکم مستثنیٰ منہ ہوتا ہے استثنا کا مانع حکم ہونا بطریق معارضہ اس لئے ہے کہ اہل لغت نے اس امر پر اجماع کیا ہے کہ استثنا نفی سے اثبات ہوتا ہے اور اثبات سے نفی ہوتا ہے اور استثنا کا حکم ہونا بطریق معارضہ اس لئے ہے کہ اللہ تعالیٰ کا قول (لا الٰہ الا اللہ) کلمہ توحید ہی اور اس کے معنی نفی اور اثبات ہیں۔ پس اگر تکلم باقی کے ساتھ ہو تو الٰہ غیر کی نفی ہو گی اور اللہ تعالیٰ کا اثبات نہ ہو گا۔ سقوط حکم بطریق معارضہ ایجاب میں (یعنی انشا میں) ہوتا ہے اخبار میں نہیں ہوتا اہل لغت کا قول ہے کہ استثنا اخراج ہے اور استثنا کے بعد باقی کا تکلم۔ پس ہم کہتے ہیں کہ استثنا اپنی وضع میں باقی کے ساتھ تکلم ہے اور باشارۃ نفی اور اثبات ہے جس پر استثنا کا اطلاق حقیقۃً یا مجازاً کیا جاتا ہے۔ اُس کی دو نوعیں ہیں۔ ایک متصل ہے اور دوسری منفصل متصل اصل ہے جو صدر سے مابعد حرف استثنا کا اخراج ہے۔ منفصل وہ ہے جس کا صدر سے استخراج صحیح نہیں ہے۔ پس استثنا ہی منفصل بتدا کیا گیا ہے اور سابق سے گویا غیر متعلق ہے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے فانھم عدو لی الا رب العالمین۔ یعنی ابراہیم علیہ السلام نے اپنی قوم سے کہا کہ یہ اصنام جن کی تم عبادت کرتے ہو میرے دشمن ہیں۔ لیکن رب العالمین میرا دوست ہے[۵۱]۔ اور استثنا شافعیہ کے نزدیک جب ان کلمات کے عقب میں آئے جن کلمات میں سے بعض بعض طور پر

---

[۵۱] چونکہ خدا تعالیٰ اصنام میں داخل نہیں ہے پس یہ کلام علیحدہ اور سابق سے غیر متعلق ہوا۔

معطوف ہوں تو جمع پر متصرف ہوگا[۵۱] جیسے کہ شرط اور حنفیہ کے نزدیک استثنا اُس طرف منصرف ہوتا ہے جو اُس کے قریب ہوتی ہے۔ بخلاف شرط کے جو مبدل ہے "بیان ضرورہ" بیان کی ایک نوع ہے جو بیان کے لئے موضوع نہ ہو لیکن اُس سے بیان کا استنباط ہو (جیسے سکوت) جو کبھی بحکم منطوق ہوتا ہے جیسے کہ خدا تعالیٰ کا قول (وورثه ابواه فلامه الثلث) کہ ماں باپ میّت کے وارث ہوئے۔ پس میّت کی ماں کے واسطے ثلث ہے[۵۲]۔ اور کبھی حال متکلم کی دلالت سے ثابت ہوتا ہے۔ جیسے کہ صاحب شرع کا سکوت اُس فعل کے وقت جسے اُس نے معائنہ کیا اور اُس میں تغیر نہیں کیا جو صاحب شرع کی رضا کی دلیل ہے اس لئے کہ صاحب شرع کا حال اس کا مستلزم ہے کہ امر منکر سے سکوت نہ کرے یا بضرورت دفع فریب ثابت ہو جیسے کہ آقا کا سکوت جبکہ وہ اپنے غلام کو بیچتے اور مول لیتے دیکھے اور اُس کے بیچنے اور مول لینے سے منع نہ کرے یا کثرتِ

---

۵۱ جیسے کوئی کہے۔ زید کے میرے ذمہ ہزار روپیہ ہیں اور عمرو کے مجھ پر ہزار روپیہ ہیں اور بکر کے مجھ پر ہزار روپیہ ہیں مگر سو روپیہ تو امام شافعی کے نزدیک سو روپیہ کا استثنا زید عمرو بکر تینوں کے ہزار روپیہ پر متصرف ہو کر اُن کو نو نو سو کر دیگا مگر امام ابو حنیفہ کے نزدیک استثنا کے جو قریب اور متصل ہے۔ یعنی بکر صرف اسی کے ہزار روپیہ کے طرف رجوع ہوگا اور صرف ایک کے نو سو روپیہ قرار دے گا نہ دوسروں کے بخلاف شرط کے کہ وہ سب پہ متصرف ہوگی۔ یعنی اگر کوئی کہے (ھندہ طالق و زینب طالق و عمرۃ طالق ان دخلت الدار) تو اس صورت میں ہر ایک زوجہ کی طلاق معلق ہوگی گھر میں داخل ہونے پر کیونکر شرط سے کلام میں تغیر اور تبدیل پیدا ہوتی ہے اس لئے اس کا اثر قوی ہے بہ نسبت استثنا کے۔

۵۲ اور باپ کے حصۂ وراثت سے آیت ساکت ہے تو معلوم ہوا کہ ماں کے واسطے تو ثلث ہے اور باقی سب باپ کیلئے ہے

کلام کی ضرورت سے ثابت ہو جیسے کہ کوئی کہے (علی مائۃ ودرھم) یعنی فلاں شخص کے میرے ذمہ ایک سو ایک درہم ہیں) بخلاف مقر کے اس قول کے کہ (لہ علی مائۃ وثوب[۵۱])۔

"بیان تبدیل" لغت میں تبدیل کے معنی نسخ کے ہیں اور نسخ ایسے حکم مطلق کی مدت کا بیان ہے جو اللہ تعالیٰ کو معلوم تھے مگر اُس نے حکم کو مطلق رکھا تھا اور اُس کا ظاہر آدمیوں کے حق میں بقا تھا۔ پس آدمیوں کے حق میں یہ تبدل ہی یہ بیان صاحب شرع کے حق میں بیان محض ہے جو ہمارے نزدیک نص کی بنیاد پر جائز ہے اور نص یہ ہے (ما ننسخ من آیۃ) البتہ یہ نسخ یہود کے خلاف ہے[۵۲] اور محل نسخ وہ حکم ہے جو فی نفسہ وجود اور عدم کا احتمال رکھتا ہو محل نسخ توقیت[۵۳] کی قسم سے نسخ کے منافی محل تنسیخ کے ساتھ ملحق نہ ہوگا نہ تائید جو نص سے

---

[۵۱] مجھ پر سو ہیں اور ایک کپڑا ہے۔ اس صورت میں چونکہ کپڑا بیع سلم میں ہی واجب الذمہ ہوتا ہے اس لئے اس امر کا بیان نہیں ہوسکتا کہ وہ سو بھی کپڑے ہی ہیں۔ بلکہ کہنے والے سے پوچھا جائیگا کہ سو سے اس کی کیا مراد ہے۔

[۵۲] یہود کا بیان ہے کہ اگر نسخ جائز رکھا جائے تو اس سے خدا تعالےٰ کا جہل لازم آتا ہے جو الوہیت کے سراسر خلاف ہے۔ اس سے ان کی غرض یہ ہے کہ شریعت موسیٰ کسی اور نبی سے منسوخ نہ سمجھی جائے مگر یہ ان کی غلطی ہے اس لئے کہ خدا تعالےٰ حکیم ہے۔ اپنے بندوں کی حاجتوں اور نیز اُن کی مصلحتوں کو خوب سمجھتا ہے۔ جیسے مریض طبیب کی حالت کے موافق آج ایک نسخہ تجویز کرتا ہے اور دوسرے روز اُس کا مزاج دیکھکر دوسرا نسخہ اور دوسری غذا تجویز کرتا ہے جو مریض کے حق میں عین مصلحت ہوتی ہے۔

[۵۳] محل نسخ کے ساتھ وہ شے جو منافی نسخ ہے ملحق نہیں ہوسکتی جیسے توقیت (ایک وقت خاص تک حکم کا بقاء) یا تابید جو نص صریح سے ثابت ہو اور اس میں لفظ ابد مذکور ہو یا تابید جو دلالت ثابت ہو جیسے وہ شرائع جو رسول اللہ صلعم

ثابت ہو یا دلالت سے نص کی شرط ہمارے نزدیک اعتقاد قلب سے حکم قلب کے ساتھ تمکن ہے فعل سے تمکن شرط نہیں ہے جو امر معتزلہ کے خلاف[۵۱] ہے ہمارے اور معتزلہ کے مابین جو اختلاف واقع ہوا ہے اس وجہ سے ہی کہ نسخ کا جواز فعل سے قبل تمکن اس واسطے ہے کہ حکم نسخ میں بیان مدت قلب کے عمل کے لئے ہمارے نزدیک اصل ہے اور عمل جسمانی کی مدت کے واسطے تبعاً اور معتزلہ کے نزدیک وہ جسمانی عمل کے لئے مدت کا بیان ہے قیاس میں نسخ کی صلاحیت نہیں ہے اور اس پر اجماع جمہور کے نزدیک ہے اور کتاب اور سنت کے ساتھ متفقاً اور مختلفاً نسخ جائز ہے۔ متفقاً (یعنی کتاب کتاب کی ناسخ ہو گی اور سنت سنت کی ناسخ ہو گی) اور مختلفاً (یعنی کتاب سنت کی ناسخ ہو گی اور سنت کتاب کی ناسخ ہو گی) پس نسخ کی یہ چار صورتیں ہیں لیکن اختلاف امام شافعی کے خلاف ہے[۵۲]۔ اور منسوخ کی تین نوعیں ہیں ایک نوع وہ ہے کہ تلاوت اور

بقیہ حاشیہ صفحہ (۷۴) کے دنیا سے تشریف فرما ہونے کے وقت تھے اس لئے وہ اب منسوخ نہیں ہو سکتے کیونکہ حضرت خاتم النبیین ہیں اور ان کے بعد کوئی نبی آنے والا نہیں ہے۔

[۵۱] شرط نسخ کی ہمارے نزدیک صرف اعتقاد قلبی ہے اس کا کام کرنا شرط نہیں ہے مگر معتزلہ کے پاس اس کا کرنا شرط ہے تاکہ بعد نسخ کے قابل ہو ہماری دلیل یہ ہے کہ نبی علیہ السلام کو شب معراج میں پچاس نمازوں کا حکم دیا گیا تھا مگر ایک ہی ساعت میں سب نمازیں منسوخ ہو گئیں اور صرف پانچ نمازیں باقی رہ گئیں حالانکہ پچاس نمازیں کسی نے ایک دفعہ بھی نہیں پڑھیں۔

[۵۲] امام شافعی رح کے نزدیک ہرگز نسخ جائز نہیں ہے مگر کتاب کا کتاب ہی سے اور سنت کا سنت ہی سے اس لئے کہ کتاب کا نسخ سنت سے جائز قرار دیا جائے تو طعن کرنے والا یہ کہہ سکتا ہے کہ رسول ہی ان لوگوں میں پہلے شخص ہیں جنہوں نے

حکم دونوں منسوخ ہوں۔ دوسری نوع وہ ہے کہ حکم منسوخ ہو گیا ہے اور تلاوت منسوخ نہیں ہوئی ہے۔ تیسری نوع وہ ہے کہ تلاوت منسوخ ہے حکم منسوخ نہیں ہے اور ایک نوع حکم میں نسخ وصف کی ہے جو نص پر ازدیاد کے مانند ہی ہمارے نزدیک یہ زیادتی ہی نسخ ہے اور امام شافعی رح کے نزدیک تخصیص اور بیان ہے۔ اس لئے کہ اس زیادتی نے نص کے اطلاق کو رفع کیا ہے تاآنکہ امام شافعی رح نے جلد پر زیادتی نفی کو خبر واحد[۵۱] سے ثابت کیا ہے اور زیادتی قید ایمان کو رقبہ کفارہ یمین اور کفارۂ ظہار میں قیاساً[۵۲] ثابت کیا ہے اور ان کفاروں کو کفارہ قتل خطا پر قیاس کیا ہے جو ایمان کے ساتھ مقید ہے۔

بیان افعال نبی صلی اللہ علیہ وسلم

(۵۲) زلت[۵۳] کے سوا نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے افعال چار قسم کے ہیں۔

بقیہ حاشیہ صفحہ (۷۵) خدا کو جھٹلایا ہے حنفیہ کا جواب یہ ہے کہ کتاب کا کتاب سے اور سنت کا سنت سے نسخ جائز رکھنے کی صورت میں بھی اس طعن سے گزر نہیں ہے اس لئے کہ طاعن کہہ سکتا ہے کہ خدا و رسول اپنے قول کی آپ تکذیب کرتے ہیں مگر یہ سب باتیں سفہا اور جاہلین کی ہیں جس کی کوئی پروانہ کی جانی چاہیئے۔

[۵۱] خبر واحد یہ ہے (البکر بالبکر جلد مائۃ وتغریب عام) زانی اور زانیہ دونوں اگر ناکتخدا ہوں تو انہیں سو کوڑے مارنا چاہیئے اور ایک سال شہر بدر امام شافعی رح نے ایک سال تک شہر بدری کو اسی خبر واحد سے ثابت کیا ہے دوسری روایت میں صرف سو کوڑے مارنے کا ذکر ہے۔

[۵۲] یعنی کفارہ قسم اور ظہار میں جو غلام آزاد کیا جائے وہ بھی مومن ہو جیسے کفارہ قتل خطا میں غلام مومن ہی آزاد کیا جا سکتا ہے جو امام شافعی کا مقیس علیہ ہے۔

[۵۳] زلت اس فعل حرام کا نام ہے جس میں فاعل کسی فعل مباح کے ارادہ کرنے کی وجہ سے مبتلا ہو جائے۔ بس

(۱) مباح۔

(۲) مستحب۔

(۳) واجب۔

(۴) فرض۔

ہم نے نبی علیہ السلام کے افعال میں سے جس فعل کو وجوب یا استحباب یا اباحت میں سے کسی پر واقع جانا ہے ہم اُس فعل کے ایقاع میں آپ کا اقتدا کرینگے اور جس فعل کی نوعیت ہم کو نہیں معلوم ہوئی ہم آپکے ادنیٰ افعال میں شمار کرتے ہیں جو اباحت ہے۔

وحی کی دو نوعیں ہیں۔

(۱) وحی ظاہر۔ (۲) وحی باطن۔

وحی ظاہر وہ ہے جو فرشتہ کی زبانی آپ کے سمع شریف میں پہنچی اس علم کے بعد کہ فرشتہ خدا کا بھیجا ہوا ہے بعلامت قاطعہ بواسطہ زبان روح الامین (یعنی جبرئیل علیہ السلام) یا فرشتہ کے اشارہ سے بغیر کلام یا بطور الہام منجانب اللہ آپ کے دل پر بلا شبہ وارد ہوئی اور اللہ تعالیٰ نے اپنے نور سے آپ پر روشن کر دیا۔

"وحی باطن" وہ حکم ہے جو احکام منصوصہ پر غور سے بالاجتہاد حاصل ہو۔ بعض علماء نے اس امر سے انکار کیا ہے کہ اجتہاد آپ کا حصہ ہو مگر حنفیہ کے نزدیک

بقیہ حاشیہ صفحہ (۷۶) فاعل کا ارادہ ابتداً فعل حرام کا نہیں ہوتا اور نہ اس پر ٹھیرا رہتا ہے۔ جیسے کوئی شخص راستہ سے مُڑنے کا ارادہ کرے اور پھر پھسل کر گر پڑے۔

جس امر میں کہ حضرت کے پاس وحی نہیں آئی انتظار وحی کے واسطے مامور تھے اور انتظار کی مدت کے گزرنے کے بعد آپ عمل بالرائے اور قیاس کے ساتھ مامور تھے لیکن نبی علیہ السلام خطا سے معصوم ہیں بخلاف غیر کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے حق میں الہام حجت قاطعہ ہے گو غیر کے حق میں حجت قاطعہ نہیں ہی جو رسول پہلے ہم سے گذر چکے ہیں ان کے شرائع ہم پر لازم ہیں یعنی ان شرائع پر ہم کو عمل واجب ہے جبکہ اللہ تعالیٰ قصہ بیان فرماتا ہے اور خبر دی ہے یا اللہ تعالیٰ کے پیغمبر نے خبر دی ہے کہ پہلے رسولوں کی شریعت ہے مگر نسخ کے ساتھ اس سے انکار مت کرو۔ ان وجوہ سے سمجھا جاتا ہے کہ وہ ہمارے ہی رسول کے شرائع ہیں۔ صحابہ کی تقلید واجب ہے اور صحابہ کے قول کے سبب سے قیاس ترک کیا جائیگا۔ امام کرخی نے کہا ہے کہ صحابی کی تقلید واجب نہ ہوگی مگر اُس امر میں جس کا قیاس سے ادراک نہ ہوسکے اور امام شافعی رح نے کہا ہے کہ صحابہ سے مطلقاً کسی شخص کی تقلید نہ کی جائے۔ جس امر کا ادراک قیاس سے نہ ہوسکے اس میں ہمارے اصحاب کا تقلید پر اتفاق ہے جیسے کہ اقل حیض میں[۵۱] ہے اور جیسے یہ امر کہ ایک شخص نے ایک چیز کو فروخت کیا اور پھر فروخت کرنے کے بعد اُس قیمت سے کم میں اس شے کو خرید کیا جو پہلے فروخت کی تھی[۵۲] بیع سلم میں اندازہ مقدار مال میں اختلاف ہے

---

[۵۱] اس لئے کہ مدت اقل حیض کے دریافت سے عقل قاصر ہے۔ پس اس بات میں حضرت عائشہ رض کے قول پر عمل کیا گیا کہ اقل مدت حیض باکرہ و ثیبہ کی تین دن رات ہیں اور اکثر دس دن۔

[۵۲] اور اصحاب حنفیہ کا اس میں جو قیاس سے معلوم ہوسکتا ہے اختلاف ہے یعنی ایسی صورتوں میں بعض تو قیاس پر عمل کرتے

ایسا ہی اجیر۵۱ مشترک کی ضمانت میں اختلاف ہے جو اختلاف علما میں وجوب تقلید اور عدم وجوب تقلید میں ہے یہ اختلاف اس امر میں ہے جو صحابہ سے ثابت ہوا ہے بلا اُن کے باہمی اختلاف کے اور بغیر اس کے کہ یہ ثابت ہو کہ یہ قول صحابی کا دوسرے صحابی کو پہنچا اور وہ صحابی منکر ساکت ہو گیا اور اس نے تسلیم کیا۔ جو قیاس سے نہ دریافت ہو اُس میں ہمارے اصحاب مختلف العمل ہیں اگر تابعی کا فتویٰ صحابہ کے زمانے میں ظاہر ہوا ہو جیسے کہ قاضی شریح ہیں تو وہ تابعی بعض کے نزدیک صحابہ کے مانند ہیں یہ قول اصح ہے پس ایسی تابعی کی تقلید واجب ہے۔

اجماع

(۵۳) ''اجماع'' کے معنی اتفاق کے ہیں اور اہل اصول کے اصطلاح میں علمائے مجتہدین کا کسی امر کے نسبت کامل اتفاق مراد ہے اس کی دو قسمیں ہیں

بقیہ حاشیہ صفحہ (۷۸) ہیں اور بعض قول صحابہ پر عمل کرتے ہیں جیسے بیع سلم میں اصل مال کے اندازہ کی اطلاع ابو حنیفہ رح کے نزدیک مشروط ہے۔ اگرچہ اس مال کی طرف اشارہ کر کے اُسے معین کر دیا گیا ہو کیونکہ ابن عمر رض نے اسطرح فرمایا ہے اور ابو یوسف و محمد رح کے نزدیک اصل مال کے اندازہ کا ظاہر کرنا جبکہ اُس کی طرف اشارہ کیا جائے شرط نہیں ہے اس لئے کہ اشارہ کرنے میں ذکر کرنے سے زیادہ تعریف و تعین ہے اُنھوں نے رائے پر عمل کیا ہے۔

۵۱ اجیر مشترک (مشترک مزدور جس نے مزدوری دی اس کا کام کیا کسی شخص کا خاص نوکر نہیں ہے) جیسے دھوبی یا رنگریز جب کپڑا ان کے ہاتھ سے ضائع ہو جائے گا تو صاحبین کے نزدیک اس کپڑے کا ضامن ہوگا اور ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ وہ محض امانت دار ہے اور امین ضامن نہیں ہوتا۔

ایک عزیمت کہلاتی ہے۔ دوسری رخصت۔

"عزیمت" اسے کہتے ہیں کہ مجتہدین کسی امر سے متعلق ایسی گفتگو کریں وجوہ بیان کریں جن کی وجہ سے اتفاق واجب ہو یا بالاتفاق وہ کوئی فعل شروع کریں جیسی کہ مضاربت یا مزارعت یا شرکت تو اُس کی مشروعیت پر مجتہدین کا اجماع ہوگا۔

اور رخصت وہ ہے کہ بعض علما یا مجتہدین کسی قول پر اتفاق کریں اور بعض اُسے سُنکر سکوت کریں یا بعض کوئی فعل کریں جسے دیگر علما رمجتہدین دیکھیں گو وہ خود وہ فعل نہ کریں مگر اُس کا جواز تسلیم کریں۔ لیکن امام شافعی کو اس سے اختلاف ہے اُن کی رائے میں سکوت اتفاق کے لئے کافی نہیں ہے۔ اہل اجماع جن کے اتفاق سے اجماع منعقد ہوتا ہے وہ لوگ ہیں جو مجتہد صالح ہوں نہ اہل ہوا میں سے ہوں نہ فاسقوں میں سے اہل اجماع کا صحابہ یا عترت رسول اللہ صلعم سے ہونا شرط نہیں ہے نہ اہل مدینہ سے ہونا شرط ہے نہ یہ امر شرط ہے کہ اُن کا زمانہ گزر گیا ہو اور اُن میں سے کوئی باقی نہ ہو اور امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک آئندہ اجماع کے واسطے سابق کے اجماع کا عدم اختلاف شرط ہے۔ لیکن صحیح روایت میں ایسا نہیں ہے اور اجماع کی شرط یہ ہے کہ تمام مجتہدین متفق ہوں اجماع میں ایک کا اختلاف بھی ایسا ہی مانع ہوگا جیساکہ اکثر کا اختلاف اور اجماع کا حکم در اصل یہ ہے کہ اس سے امر مقصود شرعاً بر سبیل یقین اس طرح ثابت ہو کہ کسی قسم کا شبہ اور احتمال باقی نہ رہے داعی اجماع کبھی خبر احاد ہوتی ہے کبھی قیاس جب اجماع سلف نقل کیا جائے اور اس کے ساتھ ہر ایک زمانہ کا

اجماع تو یہ نقل حدیث متواتر کے مانند ہوگی اور جب یہ اجماع افراد کے ساتھ ہو (یعنی تواتر سے کم افراد کے ساتھ ہو) تب یہ اجماع اُس سنت کے مانند ہوگا جو بطریق احاد نقل کی گئی ہو۔ دراصل اجماع کے مراتب ہیں اور سب اجماعوں سے قوی صحابہ کا اجماع بطریق نص ہے یعنی صحابہ نے یہ کہا ہو کہ (اجمعنا علیٰ کذا) ایسا اجماع آیت اور خبر متواتر کے مانند ہے اس کے بعد وہ اجماع ہے جس میں بعض صحابہ نے اُس پر نص کیا ہو اور باقی صحابہ ساکت رہے ہوں۔ اس اجماع کے بعد ان لوگوں کا اجماع ہے جو صحابہ کے بعد ایسے حکم پر متفق ہوئے ہوں جس میں اُن سے پہلے خلاف نہ ہوا ہو یا خلاف ہوا ہو خلاف کی صورت میں یہ اجماع اجماع اول سے کم درجہ کا ہے۔ امت جب اقوال میں اختلاف کریگی تو اجماع اس امر پر ہوگا کہ دو قولوں کے خلاف جو تیسرا قول ہے وہ باطل ہے اس اجماع کا نام اجماع مرکب ہے اس لئے کہ یہ اجماع دو قولوں کے اختلاف سے پیدا ہوا ہے۔

(۵۴) "قیاس" کے معنی لغت میں اندازہ کے ہیں اور اصطلاح شرع میں اصل کے ساتھ حکم و علت میں فرع کے اندازہ کے ہیں۔ جو نقلاً اور عقلاً حجت ہے دلیل نقلی تو خدا تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے (فَاعْتَبِرُوْا یٰٓاُولِی الْاَبْصَارِ) جس کا مفہوم یہ ہے کہ (اقیسوا الشئی علیٰ نظیرہ) یعنی نظیر پر شے کا قیاس کرو۔ پس قیاس کا حجت ہونا اشارۃ النص سے ثابت ہے اور نیز حدیث معاذ رض سے جو مشہور ہے اور جس کے اخیر میں ہے کہ حضرت نے فرمایا کہ اگر سنت میں حکم نہ پاؤ گے تو کس طرح حکم دو گے۔ معاذ نے کہا کہ میں اپنی رائے

سے اجتہاد کر دیں گا۔ جس سے حضرت خوش ہوئے اور اُس نے خدا تعالیٰ کی حمد کی۔

علیٰ ہذا حقائق لغت میں غیر لغت کے ساتھ استعارہ کے لئے لغت کے حقائق پر غور ہوتا ہے۔ جیسی کہ حقیقت اسد میں غور کیا جائے جو ذی جراُت اور شجاع حیوان ہے اور کسی شخص شجاع کو بربنائے شرکت شجاعت استعارۃً اسد سے تعبیر کیا جائے اور قیاس شرعی نظیر ہے۔ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد (الحنطۃ بالحنطۃ الخ) سے ثابت ہے کہ مثلیت جنس و مقدار کے ساتھ اشیائے مذکورہ کی فروخت جائز ہے۔ مقدار مساوی سے زیادہ (ربوا) ہے۔ پس برنج وغیرہ میں جو گندم کے مانند مانی جاتی ہیں مقدار مساوی سے زیادہ کو ماپ میں مشارکت کی بنیاد پر بر قیاس گندم ربا سمجھا اور حرام تسلیم کیا۔ احکام میں یہ قیاس اُس قیاس کے مانند ہے جو عقوبت سے بچنے کے لئے گزشتہ واقعات پر غور کرنے سے متعلق اوپر ذکر کیا جا چکا ہے اور عُقلاً بھی اعتبار واجب ہے۔ ہم سے قبل جو کچھ ہو چکا اور اُس کے جو اسباب منقول ہیں اُن پر غور کر کے قیاس کرنا تاکہ بدیں غرض اُس قسم کے امور سے احتراز کیا جائے کہ اُس قسم کی سزا سے محفوظ رہیں۔

(۵۵) "قیاس" کی شرط یہ ہے کہ اصل کا حکم (یعنی مقیس علیہ کا) دوسرے مقیس کی دلالت سے مخصوص نہ ہو جیسی شہادت خزیمہ رضؓ مخصوص ہے جس سے متعلق رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے (من شہد خزیمہ فھو حسبہ) اور خزیمہ رضؓ کی گواہی دو آدمیوں کی گواہی کے مساوی قرار پائی تھی۔ پس

اس پر قیاس کر کے کسی کی شہادت دو شخصوں کی شہادت کے مساوی نہیں قرار دیجا سکتی۔ اس لئے کہ خزیمہ کا اختصاص جو حکم مذکور کے ساتھ ہی باطل ہو جائیگا دوسری شرط یہ ہے کہ "اصل" کا حکم قیاس کے مخالف نہ ہو۔ اگر اصل کا حکم بنفسہ قیاس کے مخالف ہو گا تو اُس پر غیر کا قیاس کس طرح ہوسکیگا جیسے کہ بقائے صوم نسیان سے کھانے پینے کی صورت میں حالانکہ بقائے صوم اکل و شرب کی صورت میں خلاف قیاس ہے۔ تیسری شرط یہ ہے کہ حکم شرعی جو نص سے ثابت ہو بعینہ اصل سے فرع کی طرف متعدی ہو جو اصل کی نظیر ہے فرع میں نص نہ ہو۔ پس اثبات اسم زنا کی تعلیل لواطت کے لئے درست نہیں ہو گی اس لئے کہ اسم زنا کا اثبات لواطت کے لئے حکم شرعی نہیں ہے۔ بلکہ لغت کی اثبات کا قیاس ہے صحت ظہار ذمی کے لئے بھی تعلیل صحیح نہیں ہوسکتی۔ اس لئے کہ شرط ثانی مفقود ہے جو بعینہ تعدیہ حکم پر مبنی ہے مقیس علیہ کا حکم مسلم کے اظہار سے متعلق ہے جو ادائے کفارہ پر تمتا ہی ہے اور ذمی اہل کفارہ سے نہیں ہے۔ پس اصل کا حکم فرع میں متغیر ہو جاتا ہے حالانکہ قیاس کی شرط یہ ہے کہ اصل کا وہ حکم بعینہ فرع میں متعدی ہو حکم ناسی انفطار کا تعدیہ۔ مکرہ۔ اور خاطی کے ساتھ بھی صحیح نہیں ہوگا اس لئے کہ اُن کے عذرات ناسی کے عذر سے مختلف ہوتے ہیں اُن دونوں کا صوم یاد ہوتا ہے۔ اُن کے عذرات بمقابلۂ ناسی کے ضعیف ہوتے ہیں۔ لہذا اُن کا صوم فاسد ہو گا۔ رقبہ کفارہ یمین و ظہار یمین و ظہار میں "ایمان" مشروط نہ ہو گا۔ اس لئے کہ یہ اُس کے ساتھ تعدیہ ہے جس میں نص ہے بتغیر نص رقبہ کفارۂ یمین و ظہار میں جو نص ہے وہ ایمان کی قید سے مطلق ہے۔ پس

یہ درست نہ ہو گا کہ رقبہ کفارۂ قتل پر قیاس کر کے "ایمان" کے ساتھ مقید کیا جائے ۔ چوتھی شرط یہ ہے کہ حکم نص بعد تعلیل بھی اُسی طرح باقی رہے جیسا کہ اُس سے قبل تھا تعلیل سے حکم میں تغیر نہ ہو ۔

(۵۶) قیاس[۵۱] کا رکن وہ ہے جو حکم نص پر علامت ہو جس علامت پر نص مشتمل ہو ۔ جو معنی اصل و فرع میں جامع ہوں وہ علت ہے مگر اہل اصول نے اُس معنی کا نام (رکن) رکھا ہے ۔ اس لئے کہ اس معنی پر قیاس کا مدار ہے ۔ یہ سبب فرع میں اصل کے معنی کی پائے جانے کی فرع اصل کی نظیر قرار پاتی ہے جائز ہے کہ وہ وصف لازمی ہو یا عارضی ۔ لازمی جیسے کہ ثمنیت[۵۲] ذہب و فضہ ۔ عارضی جیسے کہ خون کا بہنا ۔ وہ معنی اصل یعنی مقیس علیہ خواہ اسم ہو یا وصف جلی ہو یا خفی ہو ۔ اسم جیسے کہ (دم) مثال مذکورہ میں وصف جلی جیسے کہ "طواف" جسے ہر شخص سمجھتا[۵۳] ہے ۔ وصف خفی وہ ہے جو اجتہاد سے سمجھا جائے ۔ جیسے کہ ربا کی علت مقدار و جنس ۔ یا وہ معنی حکم ہو (یعنی حکم شرعی جامع اصل و فرع) یا وہ وصف فرد ہو یا امور متعددہ سے مرکب ہو ۔ فرد جیسے علت تنہا قدر کی ساتھ

---

۵۱ اور یہیں سے یہ امر مفہوم ہوتا ہے کہ ارکان قیاس کے چار ہیں ۔ اصل ۔ فرع ۔ علت ۔ حکم ۔ اگرچہ اصل رکن تو علت ہی ہے ۔

۵۲ اس وجہ سے کہ ثمنیت سونے اور چاندی کی امر فطری ہے کسی حالت میں اس کا انفکاک ممکن نہیں ۔

۵۳ بلی کا جھوٹا پاک ہونے کی علت طواف خانہ ہے آنحضرت صلعم نے بلی کا جھوٹا پاک ہونے کا اس لئے حکم دیا کہ وہ گھر میں ہر وقت آس پاس پھرتی رہتی ہے ۔ اگر ایسا حکم نہ دیا جاتا تو باعث حرج و تکلیف ہوتا تو معلوم ہوا کہ بلی کا جھوٹا پاک ہونے کی علت (طواف) اس کا پھرنا ہے ۔

یا جنس کی ساتھ اُدھار حرام ہونے کیلئے مرکب جیسے قدر مع جنس حرمت نسائی کے لئے جائز ہے کہ وہ معنی جامع نص میں ہو یا غیر نص میں ہو مگر نص سے ثابت ہو۔ وصف کے علت ہونے کی دلیل اُس کی صلاحیت اور عدالت ہے عدالت تو یہ ہے کہ معلل بہ کی حکم کی جنس میں اُس کا اثر ظاہر ہو جیسے کہ صغر میں مناکح کی ولایت جس سے ظاہر ہے کہ صغر کی ولایت کے نکاح میں تاثیر ہے۔ ولایت نکاح کے لئے صغر ضرورت لازمہ ہے اور صلاحیت یہ ہے کہ حکم کے لئے مناسب ہو۔ مناسبت یہ ہے کہ اُن علل کے موافق ہو جو رسول صلی اللہ علیہ وسلم یا آپ کے اصحاب و تابعین سے منقول ہوں۔

وصف[۱] سے مناسبت مراد ہے نہ "اطرا" (یعنی وصف کے ساتھ دوران حکم) خواہ

---

[۱] حسب ذیل چیزیں دلیل ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتی ہیں۔

(۱) اطراد۔ جس کے معنی یہ ہیں کہ جہاں وصف پایا جائے وہاں حکم موجود ہو اور جہاں وصف معدوم ہو حکم بھی معدوم ہو اس میں دلیل ہونے کی صلاحیت اس لئے نہیں کہ کبھی وجوہ اتفاقی ہوتے ہیں تو اس وصف کی علت ہونے پر دلالت نہیں کرتی۔

(۲) تعلیل بالنفی۔ یعنی نفی علت کو نفی حکم کی وجہ سمجھنا اور تعلیل بالنفی میں علت ہونے کی صلاحیت اس وجہ سے نہیں ہے کہ ایک علت کے منتفی ہونے سے جمیع علل کا معدوم ہونا لازم نہیں آتا اس لئے کہ ایک شے متعدد علل سے ثابت ہو سکتی ہے۔

(۳) استجاج الحال۔ یعنی حال پر وہی حکم دینا جو ماضی پر دیا گیا تھا صرف اس وجہ سے کہ کوئی دلیل ایسی نہیں پائی گئی جو حکم ماضی کا ازالہ کر دے۔

(۴) احتجاج بتعارض الاشباہ۔ اور اُس سے مراد یہ ہے کہ دو امر باہم منافی ہوں اور ان میں کا ہر ایک ایسا ہو

وہ وجوداً ہو یا عدماً (یعنی جہاں وصف کا وجود ہو وہاں حکم کا بھی وجود ہو اور جہاں وصف منفی ہو وہاں حکم بھی منفی ہو یا صرف وجود ہو۔ اس لئے کہ کبھی حکم کا وجود وصف کے وجود کے وقت اتفاقی بھی ہوتا ہے جس کے مانند تعلیل نفی ہے (یعنی جس طرح اطراد میں دلیل ہونے کی صلاحیت نہیں ہے۔ اس طرح نفی علت کے ساتھ تعلیل صحیح نہیں ہے عدم کا انتہائی اثر بھی من وجہہ وجود کا مانع نہیں ہے۔ بوجہ انتفائے علت انتفائی حکم نہیں ہو سکتا کبھی حکم کے علل اثبات کی ہوتے ہیں جن میں سے کسی علت کا انتفا دیگر علل کا نافی نہیں ہو سکتا تاکہ علت کی نفی حکم کی نفی پر دال ہو۔

(۵۷) جن کے لئے تعلیل کی جاتی ہے وہ کل چار ہیں۔

(۱) اثبات موجب۔ جیسے کہ نسیہ کی حرمت کے لئے حیثیت۔ مقدار اور جنس میں مساوی سے زیادہ جبکہ " ربا " قرار پایا ہے اور حرام ہوا ہے تب بیٹی کا شبہ جو نسیہ کہلاتا ہے مناسب ہے کہ بہ سبب شبہ علت کے حرام ہو یعنی تنہا مقدار کے

بقیہ حاشیہ صفحہ (۸۵) جس سے متنازعہ فیہ کا (یعنی وہ شے جس امر کے متعلق نزاع ہو) متعلق ہونا ممکن ہو۔

(۵) دلیل لانا ایسے امر جامع کو جو حکم کے ثابت کرنے میں مستقل نہ ہو۔ مگر ایسے وصف کے ملنے سے جس کے باعث اصل اور فرع میں فرق پڑے۔

(۶) احتجاج بالوصف المختلف فیہ۔ یعنی دلیل لانا ایسے وصف سے جس کے علت ہونے میں اختلاف ہو۔

(۷) احتجاج بما لاشک فی فسادہ۔ یعنی دلیل لانا ایسے وصف سے جس کے باطل اور فاسد ہونے میں کسی طرح کا شک و شبہ نہ ہو

(۸) احتجاج بلا دلیل۔ یعنی کسی دلیل کے نہ ہونے کو دلیل لانا۔ جیسے کوئی مجتہد کہے یہ حکم ثابت نہیں ہے اس لئے کہ کوئی دلیل نہیں ہے۔

ساتھ یا تنہا جنس کے ساتھ حرام ہو۔ یا اثبات وصف موجب جیسے کہ چہار پایوں کی زکوٰۃ میں وصف چرائی۔ چہار پایہ زکوٰۃ کا موجب ہیں۔ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد سے (فی خمس من الابل السائمۃ) سے حنفیہ نے وصف چرائی ثابت کیا ہے۔

(۲) اثبات شرط۔ جیسے کہ شہود نکاح۔ جو نکاح کے لئے مشروط ہیں۔ جیسا کہ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد سے ثابت ہے (لا نکاح الا بشہود) یا اثبات وصف شرط جیسے کہ گواہوں میں شرط عدالت وتذکیر[۱] جو ان کا وصف ہی اور امام شافعی نے اس حدیث سے ثابت کیا ہے (لا نکاح الا بولی وشاہدی عدل) حنفیہ کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے اس لئے کہ حدیث (لا نکاح) میں عدالت وتذکیر شرط نہیں ہے۔

(۳) اثبات حکم۔ جیسے تبر جس سے مراد ایک رکعت کی نماز ہے اور مقصود یہ ہے کہ اُس کی مشروعیت ثابت ہے یا نہیں۔ حنفیہ بر بنائے حدیث محمدؐ بن کعب عدم مشروعیت قرار دیتے ہیں اس لئے کہ حدیث مذکورہ نہی تبرد پر مبنی ہے امام شافعی دوسری حدیث کی بنیاد پر اُسے جائز رکھتے ہیں جو یہ ہے کہ (اذا اخشی احدکم الصبح فالیوتر برکعتہ واحدۃ) یا اثبات وصف حکم جیسے کہ نماز کی صفت

---

[۱] حنفیہ کے نزدیک نکاح میں شرط صرف گواہ ہیں اور اُن کی عدالت وتذکیر (یعنی گواہوں کا عادل ہونا اور مرد ہونا) وصف شرط ہے نہ محض شرط اس لئے کہ آنحضرت صلعم نے مطلق ارشاد فرمایا ہے (لا نکاح الا بشہود) نکاح نہیں ہوتا۔ مگر گواہوں سے مگر امام شافعی رح کے نزدیک یہ خود شرط ہیں بوجہ ارشاد آنحضرت کے (لا نکاح الا بولی وشاہدی عدل) نکاح نہیں ہوتا مگر ولی سے اور دو عادل گواہوں سے۔

جس کی صفت اُس کا واجب یا سنت ہونا ہے اور وتر کا وجوب حنفیہ کی نزدیک اس حدیث سے ثابت ہے (ان اللہ زادکم فی الصلوٰۃ الا وھی الوتر) مگر امام شافعی اس حدیث کی بنیاد پر (لا الا ان تطوع) وتر کو سُنت قرار دیتے ہیں (۴) جس میں نص نہ ہو اُس میں تعدیہ حکم نص بغرض اثبات حکم۔ حنفیہ کے نزدیک قیاس کے لئے تعدیہ لازم ہے امام شافعی بھی تعدیہ جائز قرار دیتے ہیں[۱] اس لئے کہ وہ علت قاصرہ کے ساتھ تعلیل جائز رکھتے ہیں جیسے کہ تعلیل ثمنیت۔

پہلے ہر سہ اقسام اوعیہ کی تعلیل اور نفی باطل ہے (یعنی ابتدائً رائے کے ساتھ سبب یا شرط یا حکم کا اثبات اور نفی دونوں باطل ہیں) اس لئے کہ کسی کو بلا تعدیہ ان کے اثبات کا اختیار نہیں ہے شارع کو اختیار ہے البتہ اگر ان میں سے کوئی بحکم نص یا اجماع ثابت ہو اور دوسرے محل میں اُس کا تعدیہ کیا جائے تو وہ تعدیہ بالاتفاق جائز ہوگا۔ پس ظاہر ہے کہ قسم چہارم کے سوا کچھ بھی باقی نہیں رہتا۔ جو تعدیہ حکم نص ہے اور وہ کبھی بر سبیل قیاس جلی ہوتا ہے اور کبھی بر سبیل استحسان۔

بیان استحسان

(۵۸) استحسان کبھی اثر کے ساتھ (یعنی نص کے ساتھ) ہوتا ہے نص خواہ کتاب ہو یا سنت اور کبھی استحسان اجماع کے ساتھ ہوتا ہے اور کبھی استحسان بہ سبب ضرورت کے ہوتا ہے اور کبھی قیاس خفی کے ساتھ ہوتا ہے یعنی استحسان

---

[۱] آپ کے پاس تعدیہ لازم نہیں ہے بخلاف حنفیہ کے کہ ان کے پاس لازم ہے۔

ان حجتوں میں منحصر ہے اور جب ان حجتوں اور قیاس جلی میں معارضہ ہو تو یہ حجتیں استحسان کے ساتھ موسوم ہوتی ہیں جیسے بیع سلم[۵۱] یا استصناع[۵۲] یا ظروف کی صفائی[۵۳] اور سباع طیر کے لعاب دہن کی طہارت جیسے کہ باز[۵۴]۔ جبکہ علت ہمارے نزدیک بربنائے اثر علت ہے تو ہم نے اُس استحسان کو جو قیاس خفی سے ہے جبکہ وہ قوی ہو قیاس جلی پر مقدم رکھا ہے قیاس کے اثر کی صحت باطن کے لحاظ سے ہم نے اُس استحسان پر مقدم رکھا ہے جس کا اثر ظاہر ہے اور فساد مخفی ہے۔ جیسے کہ کسی نے نماز میں آیت سجدہ پڑھی اور قیاساً رکوع کیا جو استحساناً کافی نہیں ہے۔ اس لئے کہ سجدہ کا قائم مقام رکوع نہیں ہوسکتا وہ حکم جو مستحسن بقیاس خفی

---

[۵۱] یہ مثال اُس استحسان کی ہے جو حدیث کے ساتھ ہے اس لئے کہ قیاس تو یہ چاہتا ہے کہ اس قسم کی بیع جائز نہ ہو کیونکہ وہ بیع معدوم ہے۔ لیکن وہ بیع اس لئے جائز رکھی گئی کہ آنحضرت نے خود ارشاد فرمایا ہے (من اسلم منکم فلیسلم فی کیل معلوم و وزن معلوم الی اجل معلوم) تم میں سے جو بیع سلم کرے تو اُس کو چاہیئے کہ ماپ یا وزن اور مدت معین کرے۔

[۵۲] استصناع۔ کسی چیز کے بنانے کی فرمائش دینا۔ یہ مثال اس استحسان کی ہے جو اجماع سے ثابت ہو اس لئے کہ یہ بھی شئے معدوم کی بیع ہے اور قیاس اس کے عدم جواز کو چاہتا ہے مگر بوجہ اجماع استصناع جائز رکھا گیا۔

[۵۳] ظروف کی طہارت۔ یہ اس استحسان کی مثال ہے جو بوجہ ضرورت جائز ہے حالانکہ قیاس ظروف کے پاک نہ ہونے کا مقتضی ہے اس لئے کہ ظروف کا نچوڑنا ناممکن ہے جو طہارت اور کسی شئے کے طاہر ہونے کے لئے ضروری ہے مگر یہ بوجہ ضرورت جائز رکھا گیا ہے کہ ظرف کا نچوڑنا ہو نہیں سکتا اگر یہ نہ ہوتا تو بندوں کے حق میں نہایت سختی ہوتی۔

[۵۴] مثال اس استحسان کی ہے جو قیاس خفی سے ہے قیاس جلی تو اُس کے لعاب دہن کے نجس ہونے کو ثابت کرتا ہے اس لئے کہ اس کا گوشت حرام ہے مگر وہ استحساناً قیاس خفی سے طاہر ثابت کیا گیا اس وجہ سے کہ وہ چونچ سے کھاتا ہے اور ظاہر ہے کہ چونچ ہڈی کی ہوتی ہے اور وہ پاک ہے خواہ زندہ ہو یا مُردہ۔

سے ہے اُس کا تعدیہ صحیح ہے برخلاف دیگر اقسام - جیسے کہ قبل از قبضہ مبیع زرِ ثمن کی صورت میں بائع پر حلف قیاساً واجب نہیں ہوتی - صرف استحساناً حلف واجب ہوتی ہے اس حکم کا تعدیہ بائع کے ورثاء پر ہوگا اور مبیع پر قبضہ کی صورت میں بربنائے حدیث حلف واجب ہوتی ہے جس کا تعدیہ ورثاء پر صحیح نہیں ہے -

شرط اجتہاد

(۵۹) اجتہاد کی شرط یہ ہے کہ مجتہد کتاب کے معانی کے ساتھ علم کتاب پر حاوی ہو اور اُن وجوہ پر جو ہم بیان کر چکے ہیں اور علم سنت پر اُس کے معانی طرق کے ساتھ حاوی ہو اور وجوہ قیاس کو اُن کے طریقوں کے ساتھ جانتا ہو اور اجتہاد کا حکم رائے غالب کے ساتھ کامیابی ہے مجتہد غلطی بھی کرتا ہے اور کامیاب بھی ہوتا ہے - موضع خلاف میں حق ایک ہی ہوتا ہے مجتہد کی خطا اور کامیابی ابن مسعود رضہ کی حدیث سے ثابت ہے اور معتزلہ کا قول ہے کہ ہر مجتہد کامیاب ہی ہوتا ہے اور موضع خلاف میں حق متعدد ہوتے ہیں اور یہ اختلاف ہم میں اور معتزلہ میں نقلیات میں ہے نہ عقلیات میں - مجتہد جب غلطی کریگا تو ابتداءً اور انتہاءً بعض کے نزدیک مخطی ہو گا لیکن مختار یہ ہے کہ ابتداءً وہ کامیاب ہوگا اور انتہاءً مخطی ہو گا اسی لئے ہم نے کہا ہے کہ (تخصیص علت جائز نہیں ہے) یہ اس لئے ہے کہ تخصیص علت میں ہر ایک مجتہد کا قول صداقت کی طرف پہنچیگا اس میں بعض کا خلاف ہے معلل مجاز ہے کہ جب علت سے حکم تخالف کرے تو وہ یہ کہے کہ میری علت مستوجب حکم ہے لیکن بوجہ مانع قیام علت حکم مستوجب

نہیں ہوا اس دلیل سے محل علت سے مخصوص ہوگیا۔ ہمارے نزدیک عدم حکم
وجود مانع کے وقت عدم علت پر مبنی ہے جیسا کہ صائم کی مثال سے ظاہر ہے جبکہ
اُس کے حلق میں پانی ڈالا جائیگا تو اُس کا صوم بوجہ فوتی رکن صوم کے فاسد
ہو جائیگا اور اُس پر نسیان کی بابت اعتراض ہوگا (یعنی نسیان سے پانی پینا
مسقط صوم نہیں ہے) جنہوں نے تخصیص علت کو مانع کی وجہ سے جائز رکھا ہی
اُن کے جواب میں کہا گیا ہے کہ اس تعلیل کا حکم وہاں (یعنی ناسی کی جگہہ) مانع
کی وجہ سے ہے اور مانع عذر نسیان ہے جس پر یہ حدیث دال ہے (ثم علی
صومك فانما اطعمك الله وسقاك) ناسی میں حکم بسبب عدم وجود علت
معدوم ہوا ہے گویا اُس نے افطار نہیں کیا۔ اس لئے کہ ناسی کا فعل صاحب شرع
سے منسوب ہے جیساکہ حدیث میں ہے (فانما اطعمك الله) پس ناسی سے
معنی خبایت ساقط ہوگیا ہے اور صوم بسبب بقائے رکن باقی ہے یہ نہیں
ہے کہ صوم بسبب مانع کے فوت رکن کے ساتھ باقی ہے۔ بحث تخصیص
علت بالمانع پر موانع کی تقسیم مبنی ہے اور موانع پانچ ہیں۔ ایک مانع وہ
ہے جو انعقاد علت کا مانع ہے جیسے حر کی بیع کہ حریت انعقاد بیع کی مانع ہی
دوسری مانع وہ ہے جو مانع تمامیت علت ہے جیسے کہ عبد غیر کی بیع جو مالک
کی اجازت پر موقوف ہے پس ملکیت غیر اتمام بیع کی مانع ہے۔ تیسرا مانع وہ ہے
جو ابتداءً بسبب انتفائے علت مانع حکم ہو جیسے کہ خیار شرط فی البیع مانع ملکیت
ہے اس لئے کہ تمام علت بیع ہے گو وہ موجود ہی ہو لیکن حکم جو ملک ہے بسبب
خیار کے آغاز نہیں ہوا۔ چوتھا مانع وہ ہے جو تمامیت حکم کا منع ہے جیسے

کہ خیار رویت خیار رویت باوجود علت کے جو بیع ہے تمامیت حکم کا مانع ہے۔
پانچواں وہ ہے کہ لزوم حکم کا مانع ہے جیسے خیار عیب جب بیع میں معلوم ہوگا
بیع متحقق ہوا اور ملک بھی لیکن بہ سبب خیار عیب کے ملکیت لازم نہ ہوگی اگر
مشتری چاہے گا تو بیع فسخ کر دیگا۔

آداب مناظرہ

(۶۰) علل کی دو نوعیں ہیں ایک کو علت طردیہ کہتے ہیں۔ دوسری کو
علت موثرہ ان دونوں میں سے ہر ایک نوع پر دفع ہو سکتا ہے۔ علت طردیہ
کے دفع کے چار وجوہ ہیں۔ ایک وجہ معترض کا قول ہے جو بموجب علت ہو
بموجب علت سے مراد وہ التزام ہے جو معلل کی تعلیل سے لازم ہو۔ جیسے کہ
شافعیہ کا قول ہے صوم رمضان سے متعلق کہ صوم رمضان فرض ہے بغیر نیت
کے ادا نہیں ہوتا اس کے جواب میں ہم یہ کہتے ہیں کہ ہمارے نزدیک بھی
صوم رمضان بلا نیت صحیح نہیں ہے۔ لیکن ہم صوم رمضان کو اطلاق نیت کے
ساتھ اس لئے جائز رکھتے ہیں کہ یہ اطلاق خود شارع کا تعین ہے (اذا انسلخ
شعبان فلاصوم الاعن رمضان) جب شعبان ختم ہو جائے تو بجز رمضان
کے اور کوئی روزہ نہیں ہے۔

(۶۱) دوسری وجہ "ممانعت[۱]" ہے جس کی چار قسمیں ہیں اس لئے کہ (۱) یا ممانعت

ممانعت اور اس کے اقسام	

[۱] ممانعت کے معنی یہ ہیں کہ سائل علت بیان کرنے والے کے بعض مقدمات یا کل مقدمات کو تسلیم نہ کرے اور اس کی چار قسمیں ہیں اس لئے کہ ممانعت یا (۱) نفس وصف میں ہوگی

نفس وصف میں ہوگی (۲) یا ممانعت وصف کی صلاحیت میں ہوگی جو حکم کے

بقیہ حاشیہ صفحہ (۹۲) یعنی ہم اُس امر کو تسلیم نہیں کرینگے کہ تم جس وصف کے علت ہونے کا دعویٰ کرتے ہو وہی علت ہے بلکہ علت دوسری ہی شے ہے۔ یا ممانعت (۲) اس حکم کی صلاحیت رکھنے میں ہوگی با وجود وصف کے موجود رہنے کے یعنی ہم اس امر کو تسلیم نہیں کرینگے کہ وصف حکم کی صلاحیت رکھتا ہے گو وصف موجود ہے یا ممانعت (۳) نفس حکم میں ہوگی یعنی ہم اس امر کو تسلیم نہیں کرینگے کہ یہی حکم حکم ہے بلکہ حکم دوسری شے ہے یا ممانعت (۴) حکم کے وصف کی جانب نسبت کرنے میں ہوگی یعنی اس امر کو تسلیم نہیں کیا جائیگا کہ یہ حکم اسی وصف کی جانب منسوب ہے بلکہ دوسرے وصف کی جانب منسوب ہے۔

ممانعت کی قسم اول کی مثال جیسے قول امام شافعی رہ کا کفارۂ افطار میں کہ وہ کفارہ ایسی سزا ہے جو جماع سے متعلق ہے تو اکل و شرب کی حالت میں وہ کفارہ متعلق نہ ہوگا مگر ہم یہ کہتے ہیں کہ ہم اس امر کو تسلیم ہی نہیں کرتے کہ علت کفارہ اصل میں جماع ہے بلکہ علت کفارہ عمداً حالت روزہ میں افطار کرنا ہے اور یہ بات عمداً کھانے سے اور پینے سے بھی حاصل ہے۔

ممانعت کے قسم دویم کی مثال۔ جیسے امام شافعی کا باکرہ پر نکاح کرنے کے لئے ولایت ثابت کرنے کے متعلق یہ وجہ بتلانا کہ چونکہ وہ نکاح سے ناواقف ہے اس لئے کہ اُسے مردوں سے کام نہیں پڑا ہے اس لئے اُس کے نکاح کے لئے ولی مقرر کیا جائیگا۔ مگر ہم یہ کہتے ہیں کہ وصف بکارت اس حکم ولایت کا موجب نہیں ہے بلکہ وصف موجب اس کا صغر ہے۔

ممانعت کے قسم سویم کی مثال۔ جیسے امام شافعی فرماتے ہیں کہ چونکہ سر کا مسح وضو میں رکن ہے اس لئے اس کی تثلیث (تین دفعہ کرنا) سنت ہے جیسے مُنہ دھونے کی مگر حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ ہم اس امر کو تسلیم ہی نہیں کرتے کہ وضو میں تثلیث مسنون ہے بلکہ فرض کے تمام ہونے کے بعد اکمال مسنون ہے۔ چونکہ پورا منہ کا دھونا پہلے ہی سے فرض ہے اس لئے اس کے اکمال کے لئے پورے سر کا مسح کرنا سنت ہوا کیونکہ اکمال جو مقصود تھا اس وقت حاصل ہے۔

ممانعت کے قسم چہارم کی مثال۔ جیسے اس مسئلہ کے متعلق جس کا ذکر قسم سوم میں کیا گیا ہے ہم یہ کہتے ہیں کہ ہم اس امر کو تسلیم نہیں کرتے کہ تثلیث اعضا کے دھونے میں رُکنیت کی وجہ سے ہے اس لئے کہ تمہارا قول قیام اور قرأت میں باقی نہیں رہتا اس لئے کہ نماز میں یہ دونوں رکن ہیں مگر ان کا تین تین دفعہ ادا کرنا سُنت ہے۔

واسطے مناسب اور موجود ہو (۳) یا ممانعت نفس حکم میں ہوگی (۴) یا ممانعت حکم کی اُس نسبت میں ہوگی جو نسبت وصف میں ہے۔

(۶۲) تیسری وجہ "فسادِ وضع علت" ہے۔

جیسے کہ شافعیہ نے تعلیل کی ہے کہ زوج اور زوجہ میں اگر ایک مسلمان ہو جائے تو بہ سبب اسلام کے زوج اور زوجہ میں فرقت واجب ہوگی۔

چوتھی وجہ "مناقضہ" ہے جیسے امام شافعی کا قول وضو اور تیمم کے باب میں ہے

۵۱ جیسے کہ شافعیہ کی تعلیل اُس صورت میں جبکہ شوہر یا زوجہ دونوں میں سے کوئی ایک اسلام لائے باہمی فرقت ثابت کرنے کے لئے۔ شافعیہ یہ کہتے ہیں کہ جب شوہر و زوجہ دونوں کافر ہوں اور اُن میں سے کوئی ایک مسلم ہو جائے تو بمجرد اس کے اسلام لانے کے دونوں میں فرقت ہو جائے گی اور اس امر کی ضرورت نہیں ہے کہ دوسرے پر اسلام پیش کیا جائے مگر ہم یہ کہتے ہیں کہ اس کی وضع وہ نہیں ہے اس لئے کہ اسلام حقوق کی محافظت کرتا ہے نہ اُٹھا دیتا ہے۔ پس ضرور ہے کہ دوسرے پر اسلام پیش کیا جائے اگر وہ اسلام لایا تو نکاح باقی رہے گا ورنہ باہمی زن و شوہر کی جدائی اس دوسرے کے انکار کی جانب منسوب ہوگی نہ کہ نفس اسلام کی طرف۔

مناقضہ ۵۲ مناقضہ کے معنی ہیں حکم کا پیچھے رہنا اس وصف سے جس کے علت ہونے کا دعوےٰ کیا گیا ہے جیسے قول امام شافعی رح کا وضو اور تیمم میں کہ وہ دونوں طہارت ہیں اس لئے نیت میں بھی ایک سے ہیں جب نیت تیمم میں فرض ہے تو وضو میں بھی اسی طرح فرض ہوگی مگر یہ بدن اور کپڑے کے دھونے سے ٹوٹ جاتا ہے اس لئے کہ یہ بھی نماز کے لئے طہارت ہے۔ پس چاہیئے کہ اس میں نیت فرض ہو حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ امام شافعی کو ضروری ہوگا کہ وضو اور غسل ثوب و بدن میں فرق بیان کریں اس طرح کہ غسل ثوب طہارت حقیقی ہے اور نجاست کا زائل کرنا حقیقی ہے اور یہ امر معقول ہے اس لئے نیت کی احتیاج نہیں ہے بخلاف وضو کے کہ وہ نجس حکمی کی طہارت ہے اور یہ امر غیر معقول ہے پس اس میں نیت کی حاجت ہے مثل تیمم کے مگر ہم ان کا جواب اس طرح دیں گے کہ

کہ یہ دونوں طہارتیں ہیں دونوں کی نیت میں کیونکر تفریق ہوگی۔ امام شافعی رح کا یہ قول کہ کپڑا اور بدن دھونے سے منتقض ہو جاتا ہے لیکن علت موثرہ میں ممانعت کے بعد سائل کے لئے بجز معارضہ کے اور کوئی موقع نہیں رہتا اس لئے کہ جب علت موثرہ کا اثر کتاب اور سنت اور اجماع سے ظاہر ہو تو مناقضہ اور فساد وضع کا احتمال نہیں رہتا۔ لیکن جب مناقضہ[۵۷] تصور کیا جائیگا تو مستدل معلل سے اُس کو چار طریق سے دفع کریگا جو چاروں طریقے یہ ہیں۔ ہم اس نقض کو اولاً وصف سے

بقیہ حاشیہ صفحہ (۹۴) نیز نجس کے نکلنے کے بعد طہارت کا زائل ہونا امر معقول ہے اس لئے کہ بدن پیشاب کے نکلنے سے ویسا ہی نجس ہو جاتا ہے جیسا منی نکلنے سے مگر چونکہ منی کم نکلتی ہے اس لئے اس میں تمام جسم کا دھونا واجب ہوا بغیر کسی جرح کے بخلاف پیشاب کے کہ وہ اکثر جسم سے خارج ہوتا رہتا ہے۔ اور ہر دفعہ تمام جسم کے دھونے میں تکلیف تھی اس لئے اعضاء اربعہ کے دھونے پر جو اصول بدن ہیں اکتفا کیا گیا۔

گو اعضاء اربعہ پر انحصار امر غیر معقول ہے مگر پانی کا نجاست بدن کو زائل کر دینا امر معقول ہے اس لئے اس میں نیت کی احتیاج نہیں ہے بخلاف مٹی کے کہ وہ خود فی نفسہ ملوث ہے اور بالطبع اس میں طاہر کرنے کی قابلیت نہیں ہے اس لئے تیمم میں نیت کی ضرورت ہے۔

دفع مناقضہ کے طریقے | ۵۷ مناقضہ چار طرح سے دفع کیا جا سکتا ہے۔

(۱) پہلے وصف سے یعنی وہ وصف جو علت ہے مادہ تخلف میں پایا ہی نہ جائے۔

(۲) دوسرے اس معنی سے جو وصف سے قائم ہیں۔ یعنی وہ معنی نہ پائے جائیں جو دلالۃً وصف سے ثابت ہیں اور جس کے لئے وصف کی علت بننے سے دخل ہے گویا علت ہی کا وجود نہیں ہے کیونکہ وصف علت ہو ہی نہیں سکتا جب تک وہ معنی نہ پائے جائیں

(۳) تیسرے حکم سے یعنی مادہ نقض میں حکم موجود ہو۔

(۴) چوتھے غرض سے یعنی وہ غرض جو علت سے مطلوب ہے مادہ نقض میں نہیں پائی جاتی۔

دفع کرتے ہیں۔ پھر اُس معنی سے جو دلالتہً وصف سے ثابت ہے وصف کے ساتھ جو معنی ثابت ہیں وہ یہ ہے کہ جس جگہ سے نجاست خارج ہوئی ہے اُس جگہ کا دھونا واجب ہے پس وصف حجت ہے۔ اس لئے کہ بدن میں وجوب تطہیر باعتبار نجاست کے ہے جو بدن سے خارج ہوتی ہے اور وجوب تطہیر متجزی نہیں ہوتا اور موضع غیر میں جبکہ سیلان نہ ہو تو اُس موضع کا غسل واجب نہیں ہوگا۔ لہذا بسبب عدم علت کے حکم بھی معدوم ہوگا تعلیل مذکورہ پر صاحب جرح سائل سے (یعنی ایسے زخمی سے جس کے زخم سے خون بہا ہو) ایراد ہوگا۔ اُسے ہم بغرض ثانی بدیں بیان حکم سے دفع کریں گے کہ یہ حدث بعد خروج وقت تطہیر کا موجب ہے۔ غرض ہمارے خون اور پیشاب میں تسویہ ہے۔ پیشاب ہمیشہ ہو تو قیام وقت اداتک معاف ہوگا علیٰ ہذا خون حدث۔

(۶۳) معارضہ کی دو نوعیں ہیں۔ وہ معارضہ جس میں مناقضہ ہو۔ قلب کہلاتا ہے

---

۵۷ معارضہ کی پہلی قسم۔ وہ معارضہ ہے جس میں مناقضہ ہو اور اصطلاح اصول اور مناظرہ میں اسی کا نام قلب رکھا گیا ہے اور اس کی دو قسمیں ہیں۔ پہلی قسم تو یہ ہے کہ مستدل کی علت کو حکم اور حکم کو علت کر دیا جائے۔ جیسے شافعیہ کہتے ہیں کہ کفار کی باکرہ عورتوں کو جو جرم زنا کا ارتکاب کریں سو کوڑے مارنے کی سزا دی جاتی ہے اس لئے اس کی ثیبہ کو (جن کی شادی ہوگئی ہو) جرم مذکور کی سزا میں پتھر مارے جائینگے۔ جس کو اصطلاح شرع میں رجم کہتے ہیں تو شافعیہ نے سو کوڑے مارنے کی سزا کفارہ کی وجہ سے اُن کی ثیبہ کو رجم کی سزا دینے کی مسلمانوں پر قیاس کر کے مگر ہم یہ کہتے ہیں کہ مسلمانوں کی باکرہ سو کوڑوں کی سزا اس وجہ سے پاتے ہیں کہ اُن کی ثیبہ کو سزائے رجم دیجاتی ہے یعنی اس بات کو تسلیم ہی نہیں کیا جاتا کہ کوڑے مارنا علت ہے رجم کرنے کی بلکہ رجم علت ہے کوڑے مارنے کی اور اس قلب کے وارد ہونے سے نجات پانے کا طریقہ بھی ہے کہ علت و معلول کے قید سے آزاد ہو کر کلام کو بطریق

اُس کی دو نوعیں ہیں (۱) مستدل کی علت کو حکم گردانا اور مستدل کے حکم کو
علت گردانا جیسے کہ شافعیہ کا قول ہے کہ کفار جنس ہیں جس وقت کفار کی
باکرہ عورت زنا کرے تو اُسے سو دُرّہ مارے جائیں گے۔ پس کفار کی ثیبہ عورت
رجم کی جائے گی جیسے مسلمانوں میں ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ مسلمانوں کی باکرہ عورت
کو سو دُرّہ اس لئے لگائے جاتے ہیں کہ ان کی ثیبہ رجم کی جاتی ہے۔ معارضہ سی
تخلصی کا طریقہ یہ ہے کہ کلام مخرج استدلال خارج کر دیا جائے جو ملازمت
بکرا اور ثیب کے مابین ہو یہ ممکن ہے ایک شئے ایک شئے پر دلیل ہو اور یہ شئے
اُس شئے پر دلیل ہو جو ملازمت ہے ان میں سے جب ایک شئے ثابت ہو گی
تو دوسری شئے بھی ثابت ہو گی۔ دوسری قسم قلب کی یہ ہے کہ وصف معلل
بہ خصم مستدل کے ضرر پر اس کے بعد شاہد ہو کہ وصف اصل استدلال میں اُس
کے نفع پر شاہد اور دلیل ہو جیسا کہ شافعیہ کا قول صوم رمضان میں ہے کہ
صوم رمضان صوم فرض ہے جو بلا تعین نیت ادا نہیں ہو گا جیسے کہ صوم قضا
جو بلا تعیین ادا نہیں ہوتا ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ جب صوم رمضان فرض ہے تب

بقیہ حاشیہ صفحہ (۹۶) استدلال پیش کیا جائے۔

دوسری قسم یہ ہے کہ ایک وصف کو جانب مخالف پہلے اپنی تائید میں پیش کرے مگر بعد کو وہی وصف اس کے خلاف میں
پیش کیا جائے۔ جیسے شافعیہ صوم رمضان میں فرماتے ہیں کہ چونکہ وہ فرض روزے ہیں اس لئے تعین نیت کے بغیر ادا نہیں
ہوں گے جیسے کہ قضا کے روزے۔ مگر حنفیہ کا جواب یہ ہے کہ جب وہ فرض روزے ہیں تو تعین نیت کی کوئی ضرورت نہیں ہے
شرعاً متعین ہو جانے کے بعد مثل قضا کے روزوں کے مگر ہاں اتنا ضرور ہے کہ قضا کے روزے شروع کرنے سے متعین ہوتے
ہیں اور رمضان کے روزے شروع کرنے سے پہلے ہی شارع کی جانب سے متعین ہیں (حیث قال اذا انسلخ شعبان فلا صوم الا عن رمضان)

اس کے بعد شارع نے اُس کا تعین کر دیا ہے تعین نیت سے مستغنی ہے۔ جیسے کہ صوم قضا جس میں تعین نیت کی حاجت نہیں ہے لیکن صوم قضا شروع سے متعین ہوتا ہے اور صوم رمضان شروع سے قبل منجانب شارع متعین ہے۔ اور کبھی علت دوسری وجہ سے قلب کی جاتی ہے جو وجہ ضعیف ہے جیسا کہ شافعیہ کا قول ہے (ھذا عبادۃ لایمضی فی فاسدھا) نوافل شروع کرنے سے لازم نہیں ہوتے جیسے کہ وضو جو شروع کرنے سے لازم نہیں ہوتا۔ پس شافعیہ کو جواب دیا جائیگا کہ جب ایسا ہوا یعنی نفل مثل وضو کے ہوا تو واجب ہوا کہ نفل میں نذر اور شروع کا عمل برابر ہو اسی قلب کا نام عکس ہے۔

(۶۴) معارضہ کی دوسری نوع جو مناقضہ سے خالص ہے اُس کی دو نوعیں ہیں ان دونوں نوعوں میں سے ایک نوع فرع کے حکم میں معارضہ ہے جو حکم فرع میں صحیح ہے خواہ اس حکم کی سند میں بلا زیادتی کے معارضہ کیا جائے یا ایسی زیادتی کے ساتھ ہو جو زیادتی تفسیر ہو تغیر اول حکم کی تغیر تغییر میں اُس حکم کی نفی ہو جو اول (یعنی مستدل) نے ثابت نہیں کی یا اس میں اس امر کا اثبات ہو جس کی اول نے نفی نہیں کی لیکن اول کے واسطے اُسکے تحت میں معارضہ ہو۔ معلل نے جو حکم ثابت کیا ہے سائل اُس کا معارضہ اُس کی ضد سے نہ کرے بلکہ دوسرے حکم میں جو اول کا غیر ہے معارضہ کرے لیکن جو امر معارضہ سے ثابت ہو اس میں اول کی نفی ہو۔ دوسری نوع معارضہ خالصہ کی وہ معارضہ ہے جو علت مقیس علیہ میں ہو۔

یہ قسم معارضہ کی باطل ہے گو معارض کی یہ علت فرع کی طرف متعدی نہ ہو۔ یا اُس فرع کی طرف متعدی ہو جو مجمع علیہ ہے۔ یا وہ علت اُس فرع کی طرف متعدی ہو جو معلل اور معارض ہیں مختلف فیہ ہے۔ ہر کلام[۵۱] فی الاصل صحیح ہے لیکن بر سبیل مفارقت ذکر کیا جاتا ہے تم اُس کلام کو بر سبیل ممانعت ذکر کرو۔

دفع معارضہ کا بیان

(۶۵) جس وقت معارضہ قائم ہو تو دفع معارضہ میں ترجیح ہی سبیل ہو گی اور ترجیح دو مثلوں (یعنی دو متعارضوں میں) سے ایک کی دوسری پر تفضیل ہے از روے وصف تا آنکہ ایک قیاس دوسرے قیاس سے مرجح نہیں ہو سکتا۔ نہ ایک حدیث دوسری حدیث سے نہ ایک آیت دوسری آیت سے مرجح ہو سکتی ہے[۵۲] بجز اس کے کہ دلیل قوی نہ ہو۔ یعنی ترجیح دلیل کے

---

[۵۱] یعنی جو کلام اپنی اصل وضع وجوہر میں صحیح ہے لیکن وہ بر سبیل مفارقت جو اہل اصول کے نزدیک باطل ہے ذکر کیا جاتا ہے تو اسکو بر سبیل ممانعت ذکر کرنا کہ وہ خیر فساد سے خیر صحت کی طرف نکل آئے اور اپنے اصل و وصف سے مقبول ہو۔

[۵۲] یعنی کسی شخص نے ایک کو ایک زخم لگایا اور دوسرے نے کئی زخم لگائے اور ان زخموں کی وجہ سے وہ شخص مر گیا تو چونکہ ایک زخم اور کئی زخم موت کا باعث اور سبب ہونے میں مساوی ہیں اس لئے ان دونوں کو دیت (خون بہا) برابر برابر دینا پڑیگا بخلاف اس صورت کے جبکہ ایک شخص کا لگایا ہوا زخم دوسرے کے زخم سے نہایت قوی ہو تو اس وقت موت اس گہرے زخم کی جانب منسوب ہو گی جیسے کہ ایک شخص نے کسی کا ہاتھ کاٹا اور دوسرے نے اسکی گردن تو قاتل گردن کاٹنے والا ہی سمجھا جائیگا اور اسی طرح دو شفیعوں میں سے ایک کو جن کے حصہ مکان میں جدا جدا ہیں اس حصۂ مکان کی بابت جو فروخت کیا جائے استحقاق حق شفعہ میں ترجیح نہ ہو گی بلکہ وہ دونوں گو اُن کے حصۂ مکان میں مساوی نہیں ہیں استحقاق شفعہ میں برابر ہیں۔

قوت پر موقوف ہے۔ علیٰ ہذا صاحب جراحات کثیرہ صاحب جراحت واحدہ پر مرجح نہ ہوگا اور اسی طرح دو شفیعوں میں کسی کو ترجیح نہ ہوگی جو حصّہ مشترکہ مبیع میں ایسے شفیع ہوں کہ ہر ایک کا سہم متفاوت ہو اور جس سے ترجیح واقع ہوتی ہے اُس کی چار قسمیں ہیں۔

اوّل قوت اثر جس کے یہ معنی ہیں کہ وصف موثر نقض اور منع سے سالم ہو اور وصف فی الواقع موثر ہو جیسے کہ معارضۂ قیاس میں استحسان ہے۔

دوسری "قوت مشہود بہ" جیسے کہ صوم رمضان سے متعلق ہمارا یہ قول کہ (انہ متعین) جو شافعیہ کے اس قول سے بہتر ہے (صوم فرض) اس لئے کہ وہ صوم میں مخصوص ہے۔ برخلاف تعین۔ پس تعین ودائع اور مغصوب اور رد بیع فاسد کی طرف متعدی ہے [1]

تیسری "کثرت اصول" کثرت اصول کی وجہ سے بھی ترجیح ہوگی مثلاً ایک قیاس کی ایک اصل شاہد ہو اور دوسرے قیاس کی چند اصلیں شاہد ہوں تو اسے قیاس اول پر ترجیح ہوگی۔

---

[1] یعنی دوسری قسم وصف کے ثابت رہنے کی قوت اس حکم پر جس کا دعوی کیا گیا ہے جیسا ہمارا صوم رمضان کے متعلق یہ کہنا کہ وہ خود خدا کی جانب سے متعین ہے اس لئے بندہ کو تعین نیت کی ضرورت نہیں بہتر ہے شافعیہ کے اس کہنے سے کہ چونکہ وہ صوم فرض ہے اس لئے تعین نیت واجب ہے جیسے صوم قضا میں۔ اس وجہ سے کہ وصف فرضیت صوم ہی میں مخصوص ہے بخلاف تعین کے کہ وہ امانت اور اشیاء مغصوبہ اور بیع فاسد میں بیچی ہوی شے کے واپس کر دینے کی طرف بھی متعدی ہے پس جس وقت شئے امانتی یا مال مغصوبہ مالک کو کسی جہت سے بھی واپس کیا جائے تو واپس کرنے والا ذمہ داری سے بری ہو جائیگا کیونکہ واپس کرنا کسی جہت سے متعین ہے کسی دوسری طرح واپس کرنے کا احتمال نہیں ہو سکتا۔

چوتھی "عدم حکم و وصف" قیاس کو قیاس پر ترجیح اُس وقت ہوتی ہے کہ وصف موثر معدوم ہو اور اُس کے معدوم ہونے سے حکم بھی معدوم ہو اس کا نام عکس ہے یعنی عدم حکم عدم وصف کے وقت جب دو قسمیں ترجیح کا تعارض کرینگے تو ذات رجحان اُس رجحان سے جو حال میں یعنی وصف میں ہے احق ہوگا۔ اس لئے کہ حال ذات کے ساتھ قائم ہے اور وجود میں ذات تابع ہے لہذا[۱] مالک کا حق بسبب طبخ اور بریان کرنے کے منقطع ہو جائیگا اس لئے کہ صفت جو غاصب کا حق ہے بذاتہا من کل الوجہ قائم ہے اور عین جو مالک کا حق ہے من وجہ مفقود ہے اور امام شافعی کا قول ہے کہ صاحب اصل جو مالک ہے احق ہے اس لئے کہ صنعت مصنوع کے ساتھ قائم ہے اور مصنوع کے تابع ہے۔

ترجیحات فاسدہ

(۶۶) اور غلبہ شبہات کے ساتھ اُس امر پر ترجیح جو قلیل الشبہات ہے اس طرح

---

[۱] اس طرح کہ کسی شخص نے کسی کی بکری غصب کی پھر اس کو ذبح کیا پکایا اور بھونا تو ایسی صورت میں حنفیہ کے نزدیک بکری کے مالک کا حق اس سے منقطع ہو جاتا ہے اور غاصب بکری کی قیمت کا ضامن ہوتا ہے اس لئے کہ غاصب کی صنعت (یعنی ذبح و طبخ و تشویہ) ہر طرح سے بذاتہا قائم ہے اور عین ایک طرح سے ہلاک ہوگیا ہے پس حق مالک کا عین میں ایک وجہ سے ثابت ہے اور ایک وجہ سے ثابت نہیں ہے اور حق غاصب کا صنعت میں ہر طرح ثابت ہے تو صنعت بمنزلہ ذات ہوگئی اور عین بمنزلہ وصف اگرچہ حالت بظاہر حال الٹی ہے اور امام شافعی رح فرماتے ہیں کہ مالک اس کے لینے کا زیادہ مستحق ہے اس لئے کہ صنعت (ذبح وغیرہ) مصنوع (بکری) کے ساتھ قائم ہے اور مصنوع کے تابع ہے اور اعتبار متبوع کا ہوتا ہے نہ کہ تابع کا۔

کہ دو اصلوں میں سے ایک کے ساتھ فرع میں ایک وجہ سے مُشبہ ہوا اور دوسری اصل کے ساتھ دو وجہوں یا زیادہ وجوہ سے شبہ ہوا اور عام وصف کی اسکے عموم کی وجہ سے خاص وصف پر اور بسبب قلت اوصاف کے کثرت اوصاف پر ترجیح ہمارے نزدیک فاسد ہے اور جب سائل علل معلل کو اُس امر سے دفع کرے جس کا ہم نے ذکر کیا ہے تو یا معلل علت اولی کے اثبات کے لئے ایک علت سے دوسری علت کی طرف انتقال کریگا یا ایک حکم سے دوسرے حکم کی طرف انتقال کریگا۔ یا دوسرے حکم اور دوسرے علت کی طرف انتقال کریگا۔ حکم اول کے اثبات کے واسطے ایک علت سے دوسری علت کی طرف انتقال کریگا علت اول کے اثبات کے لئے باستثنائے وجہ چہارم باقی وجوہ معلل کی انتقال کی صحیح ہیں وجہ چہارم صحیح نہیں ہے۔ خلیل[۱] علیہ السلام کی حجت نمرود لعین کے

[۱] یہاں یہ اعتراض پیدا ہوتا ہے کہ ابراہیم علیہ السلام نے جبکہ نمرود لعین کے ساتھ حجت کی ہے تو اللہ تعالی کا وجود ثابت کرنے کے لئے ایک علت سے دوسری علت کی جانب انتقال کیا ہے۔ جب ابراہیم علیہ السلام نے فرمایا ربی الذی یحیی ویمیت (میرا پروردگار زندہ کرتا ہے اور مارتا ہے) تو نمرود نے کہا میں بھی جلاتا ہوں اور مارتا ہوں یہ کہکر اُس نے قیدیوں کو طلب کیا ایک کو چھوڑ دینے کا حکم دیا اور دوسرے کو قتل کر ڈالا۔ پس اس وقت حضرت ابراہیم علیہ السلام کا ذہن خداوند تعالیٰ کے وجود کے اثبات کے لئے دوسری علت کی جانب منتقل ہوا اور اُنھوں نے فرمایا کہ۔ فان اللہ یاتی بالشمس من المشرق فات بھا من المغرب۔ (خداوند تعالی آفتاب کو مشرق کی طرف سے نکالتا ہے تو اُسے مغرب سے نکال) بس اُس وقت نمرود مبہوت ہو کر ساکت ہو گیا۔ جواب اس کا یہ ہے کہ خلیل علیہ السلام کا مناظرہ نمرود لعین کے ساتھ اس چوتھی قسم کے انتقال کی قسم سے نہیں تھا۔ جو فاسد ہے اس لئے کہ پہلی حجت خلیل علیہ السلام کی لازمہ اور حقہ تھی مگر اس لعین نے خلیل علیہ السلام کی مراد کو نہیں سمجھا اس لئے

از قبیل وجہ چہارم نہ تھی بلکہ حجۃ لازمۃ حقہ تھی یعنی منع سے سالم تھی مگر خلیل اللہ علیہ السلام نے دوسری حجت کی طرف جہال کے اشتباہ کے دفع کے واسطے انتقال کیا۔

مبحث احکام

(۶۷) جو کچھ ان حجتوں سے ثابت ہوا ہے جن کا ذکر باب قیاس سے پہلے کیا جا چکا ہے وہ دو چیزیں ہیں ایک احکام اور دوسرے وہ جس کے ساتھ احکام کا تعلق ہے۔ احکام کی چار نوعیں ہیں۔ نوع اول اللہ تعالیٰ کے خالص حقوق ہیں۔ نوع دویم بندوں کے خالص حقوق ہیں۔ تیسری نوع وہ ہے جس میں حقوق اللہ اور حقوق عباد دونوں مجتمع ہیں مگر اللہ تعالے کا حق غالب ہے جیسے حد قذف۔ چوتھی نوع وہ ہے جس میں حقوق الٰہی اور حقوق عباد مجتمع ہیں لیکن بندوں کا حق غالب ہے جیسے قصاص ہے۔

(۶۸) اللہ تعالیٰ کے حقوق کی آٹھ نوعیں ہیں۔ نوع اول خالص عبادات ہیں

بقیہ حاشیہ صفحہ (۱۰۲) جاہلوں کا شبہ دفع کرنے کو دوسری دلیل کی طرف اُنکا ذہن منتقل ہوا اس لئے کہ اُن میں اس قدر قابلیت نہیں تھی کہ غور و تامل سے معانی دقیقہ کو سمجھتے۔

ﮯ حد قذف۔ کسی پارسا اور صالح پر زنا کی تہمت لگانے کی سزا ہے۔

اس حد میں خدا تعالیٰ کا حق بھی ہے اس لئے کہ وہ حد (جو اسی کوڑے ہیں) عفیف و صالح کے پردۂ حرمت پھاڑنے کی سزا ہے اور بندے کا حق بھی ہے اس لئے کہ وہ تہمت لگائے ہوئے شخص کے ننگ و عیب کو دور کر دیتا ہے۔ جب تہمت لگانیوالا سزا پائیگا تو جس پر زنا کی تہمت لگائی گئی تھی اس کی برات کا موجب ہوگا۔

جیسے ایمان ہے یا ایمان کی فروع - عبادات کی تین نوعیں ہیں - نوع اول
اصول جیسے ایمان اور فرائض اربعہ اور لواحق اصول امور واجبہ ہیں سے
ہیں - فرائض کی اقامت کے لئے جیسے طہارت اور ان عبادات کی صحت
کے تمام شرائط زوائد ہیں جیسے نوافل صلوٰۃ سنت اور نوافل صدقات اور
نوافل صیام وحج - نوع دویم عقوبات کاملہ سے حدود جوانزجار ہیں کامل ہیں
جیسے حدّ زنا - حد شرب - حد قذف - حد سرقہ - نوع سویم عقوبات قاصرہ ہیں
جیسی محرومی قاتل از میراث مقتول - نوع چہارم وہ حقوق ہیں جو عقوبت اور
عبادت کے مابین ہے - نوع پنجم وہ عبادات ہیں جن میں مؤنت کے معنی ہیں
جیسے صدقہ فطر ہے - نوع ششم وہ مؤنت ہی جس میں عبادت کے معنی ہیں جیسے
کہ عشر - نوع ہفتم وہ مؤنت ہی جس میں عقوبت کے معنی ہیں جیسے خراج نوع
ہشتم اللہ تعالیٰ کا وہ حق ہے کہ بنفسہ قائم ہے جیسے غنائم کا خمس اور معدنیات
کا خمس ہے اور بندوں کے حقوق جیسے تلف شدہ یا غصب کردہ اشیا کا
معاوضہ ویت ملک بیع وثمن وغیرہ یہ حقوق اصل اور خلف (یعنی قائم
مقام اصل) پر منقسم ہیں - "ایمان" کی اصل تصدیق بالقلب او راقرار
بزبان دونوں ہیں اس کے بعد تنہا اقرار اصل مستقل ہے - اور اجرائے
احکام دنیا میں تصدیق کا قائم مقام ہے - ماں باپ دونوں میں ایک کی
ادا اس اقرار اسلام کی نسبت بچہ کے حق میں اس کی ادا کے قائم مقام ہے
بچہ ماں باپ دونوں میں سے ایک کی اقتدا سے مومن ہو جائیگا - اس لئے
کہ بچہ ادا کے اقرار سے عاجز ہے - اہل خانہ کا اتباع اثبات اسلام میں بچہ کے

حق ماں باپ کے اتباع کا قائم مقام ہے علیٰ ہذا پانی سے طہارت وضو اور غسل میں اصل ہے اور تیمم طہارت کا قائم مقام ہے اس کی قائم مقامی مطلق ہے پانی نہ ملنے کے وقت بھی اصل کا کام دیتا ہے اور حدث اور جنابت کو دور کرتا ہے[۵۱] اور امام شافعی رح کے نزدیک تیمم ضروری طہارت ہے لیکن پانی اور مٹی میں قائم مقامی امام ابوحنیفہ رح اور امام ابویوسف کے قول میں ہے۔ محمد رح اور زفر رح کے نزدیک وضو اور تیمم میں قائم مقامی ہے اسی پر اہل وضو پر تیمم کی امامت[۵۲] کا مسئلہ مبنی ہے۔ خلافت (بمعنی قائم مقامی) نص صریح یا دلالت نص کے ساتھ ثابت ہوگی۔ اور (خلف) کی شرط یہ ہے کہ فی الحال

۵۱ چونکہ تیمم طہارت کا مطلق قائم مقام ہے اسی لئے حدث و جنابت کو دفع کرتا ہے اور پانی ملنے تک ایک تیمم سے کئی نماز مفروضہ کا پڑھنا جائز ہے۔ امام شافعی رح فرماتے ہیں کہ تیمم کی قائم مقامی بوجہ ضرورت ہے اس لئے وہ بالکل حدث و جنابت کو دور نہیں کرتا۔ بدیں وجہ ایک تیمم سے بجز ایک نماز مفروضہ کے دوسری نماز نہیں پڑھی جاسکتی۔

۵۲ اور اسی اختلاف پر یہ امر مبنی ہے کہ آیا تیمم کیا ہوا شخص وضو کردہ اشخاص کی امامت کرسکتا ہے یا نہیں پس (امام ابوحنیفہ و امام ابویوسف رح) کے نزدیک تیمم کردہ شخص کو ان لوگوں کی امامت جو وضو کئے ہوئے ہیں جائز ہے اس لئے کہ تراب اگرچہ نائب آب ہے مگر تیمم نائب وضو نہیں ہے بلکہ وہ دونوں مساوی المرتبت ہیں اور ایسی صورت میں کسی ایک کو دوسرے کی اقتدا میں کوئی ہرج نہیں ہے۔ مگر امام محمد و زفر رح کے نزدیک تیمم کردہ شخص کی امامت جائز نہیں ہے اس لئے کہ ان کی رائے کے مطابق جب تیمم نائب وضو ہے تو گویا تیمم کیا ہوا شخص نائب ہوا وضو کردہ شخص کا اور جب ایسی صورت ہے تو اضعف (یعنی متیمم) کے ساتھ اقتدا جائز نہیں ہے۔

اصل کا عدم متحقق ہو مگر وجود کا احتمال ہو یعنی جہاں اصل کا وجود ممکن ہو متحقق نہ ہو وہاں قائم مقامی لازم ہوگی اس لئے کہ اصل کا سبب ہوتا کہ وہ واجب ہو اور اصل کی عدم موجودگی میں خلف لازم ہو۔ لیکن جب اصل کے وجود کا احتمال نہ ہو تب اُس کا (خلف) بھی صحیح نہ ہوگا اس کے وجوہ (یمین الغموس وحلف مس سما) میں ظاہر ہونگے۔

(۶۹) ”قسم ثانی“ جس کے ساتھ احکام کا تعلق ہے وہ چار ہیں (۱) سبب (۲) علت (۳) شرط (۴) علامت۔ مسبب[۱] حقیقی۔ وہ ہے جو حکم کی طرف پہنچائے۔ بغیر اس کے کہ سبب کی طرف حکم کے وجوب کی اضافت کیجائے نہ سبب کی طرف حکم کے وجود کی اضافت کی جائے اور اُس سبب میں علل کے معانی متعقل نہ ہوں۔ لیکن سبب اور حکم میں علت متخلل ہوتی ہے جسکی سبب کی طرف اضافت نہیں کی جاسکتی جیسے کہ دلالت انسان مال انسان پر یا نفس انسان پر اس لئے کہ اس کا مال چرائے یا اُس کو قتل کر ڈالے تو یہ دلالت سرقہ اور قتل کا حقیقی سبب ہے۔ پس سبب کے واسطے علل کا حکم ہوگا۔ جیسے کہ چار پایہ کو پیچھے سے چلانا اور آگے[۲] سے کھینچا اور

[۱] جیسے کہ کسی انسان کا دوسرے انسان کے مال کو یا جان کو بتلانا تاکہ وہ مال چُرا لیا جائے یا وہ قتل کیا جائے تو یہ بتلانا گو سبب حقیقی سرقہ اور قتل کا ہو مگر وہ موجب یا موجد اس فعل کا نہیں ہوسکتا اور اس بتلانے والے کو سرقہ اور قتل میں کوئی دخل نہیں ہے اس لئے کہ سرقہ یا قتل فعل چرانے والے یا قتل کرنے والے کا ہے نہ کہ بتلانیوالے کا

[۲] اگر اس علت کی جو سبب اور حکم کے درمیان ہے سبب کی طرف اضافت کی جائے تو اُس وقت سبب کیلئے حکم علت کا ہو جائیگا۔ جیسے جانوروں کو ہانک کر لانا یا لیجانا (سوق وقود) اس لئے کہ ہر ایک ان میں سے اس چیز کے

بمین باللہ ہو یا یمین طلاق یا عتاق مجاز اسبب سے موسوم ہوتی ہے لیکن اس میں حقیقت کے ساتھ شبہ ہی تا آنکہ ہمارے نزدیک تین طلاقوں کی ساتھ تنجیز تعلیق کو باطل کرتی ہے اس لئے

بقیہ حاشیہ صفحہ (۱۰۶) تلف ہو جانے کا سبب ہے جو کہندلنے سے چوپایوں کا واقع ہوا ہے مگر اس کے درمیان ایک ایسی چیز آگئی ہے جو علت تلف ہے اور وہ فعل چارپایوں کا (کہندلنا) ہے لیکن یہ فعل مستقلانہ کوئی چیز نہیں ہے تلف منسوب ہانکنے ہی کے طرف ہے اس لئے کہ اپنے فعل میں چارپایوں کا کوئی اختیار نہیں ہے بجز ہانکنے والے کے کہ اسی کے تابع ہیں۔

۵۱ یمین غموس اس قسم کو کہتے ہیں کہ جو زمانہ گذشتہ پر عمداً جھوٹی کھائی جائے۔ پس یمین غموس میں کفارہ واجب نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ یمین غموس میں (قسم کا پورا کرنا) ممکن نہیں ہے جو اصل ہے اس لئے کہ زمانۂ ماضی قسم کھانے والے سے فوت ہوگیا اور اب اس پر کسی قسم کی قدرت نہیں ہے۔ اور آسمان کو چھونے کی قسم کھانے کی صورت میں چونکہ یہ ممکن ہے اس لئے کہ انبیا اور ملائکہ اس کو چھوتے ہیں اور خرق عادت سے اولیا کے لئے بھی ممکن ہے اس لئے کفارہ دینا واجب ہوگا۔

۵۲ صورت اس کی یہ ہے کہ شوہر اپنی زوجہ سے کہے اگر تو گھر میں داخل ہوی تو تین طلاق سے مطلقہ ہے یعنی تجھ پر تین طلاق ہیں۔ یہ کہنے کے بعد اُس نے تین طلاق دے ڈالے اور پھر وہ دوسرے شخص کے نکاح میں آئی اور اُس کی مدخولہ بنی۔ زوج ثانی نے بھی اس کو طلاق دی اور پھر زوج اول کے پاس نکاح سے واپس آئی اور اُس وقت دخول اور (گھر میں داخل ہونا) پایا گیا تو ایسی صورت میں امام زفر کے پاس مطلقہ ہو جائیگی اس لئے کہ جب شوہر نے انت طالق (تو طلاق والی ہے) کہا تو اس کا یہ قول تعلیق کے وقت محض مجازی تھا جس کو ذرا سا بھی لگاؤ نہیں تھا۔ پس وہ فی الحال کسی محل موجود کا طالب نہیں تھا اس لئے کہ وہ قول قسم تھا اور محل اس کا حالف کا ذمہ ہے اور یہ موجود ہے۔ پس جب نکاح ثانی کے بعد شرط پائی جائیگی۔ تو سمجھا جائیگا کہ اس نے گویا اس وقت یہ کہا (انت طالق) تجھ پر طلاق ہے پس طلاق پڑ جائیگی۔ مگر حنفیہ کے نزدیک قول ان کا

کہ جس قدر حقیقت میں شبہ پایا گیا وہ بجز اپنے محل کے باقی نہ رہے گا جیسے کہ حقیقت اپنے محل سے مستغنی نہیں ہوتی یعنی جیسے کہ سبب حقیقی بجز اپنے محل کے باقی نہیں رہتا۔ پس جس وقت بسبب تنجیز طلاقات ثلاثہ کا محل فوت ہوجائیگا تو تعلیق ان وخلت الدار کی باطل ہوجائیگی برخلاف تعلیق طلاق بالملک مطلقہ ثلاثہ کی جو تعلیق باقی رہتی ہے اس واسطے کہ جس شرط کے ساتھ طلاق معلق ہے ایقاع طلاق کے واسطے علل کے حکم میں ہے۔ پس تعلیق مذکورہ اس شبہ کے معارض ہوگی جو اس شرط پر شبہ سابقہ ہے اور ایسا ایجاب مضاف فی الحال سبب ہوگا جو فی الحقیقت علل کے اقسام سے ہے۔ ایک وہ سبب ہے جسے سبب مجازی کہتے ہیں اور جس پر علل کا شبہ ہے جیسا کہ یمین بالطلاق وعتاق میں ذکر کیا جاچکا ہے۔

علت کا بیان

(۷۰) اور قسم ثانی جس کے ساتھ احکام تعلق رکھتے ہیں علت ہے اور یہ وہ علت ہے کہ اُس کی طرف وجوب حکم ابتداءً بلا واسطہ اضافت کیا جاتا ہے "علت[۱]" وہ ہے جس کے ساتھ ابتداءً وجوب حکم کی اضافت ہوتی ہے جس

بقیہ حاشیہ صفحہ (۱۰۷) انت طالق مجازاً موجود تھا جسکو حقیقت سے مشابہت ہے۔ پس ضرور ہوا کہ اس قول کیلئے کوئی محل موجود ہو مثل حقیقت کے اور محل تین طلاق پورے دیدینے کا فوت ہوگیا تو گویا پھر قول انت طالق باقی نہیں رہا اور اس لئے طلاق نہیں پڑیگی۔

[۱] علت اور اس کے اقسام | علت وہ ہے جس کی طرف وجوب حکم ابتداءً منسوب ہو اور اُسکی سات قسمیں ہیں

چیز پر علت کا اطلاق کیا جاتا ہے وہ علت کاملہ ہو یا ناقصہ ہو تقسیم عقلیہ سے سات قسم کی ہے

(۱) وہ علت ہی کہ اسماً اور معناً اور حکماً علت ہو جیسے کہ بیع مطلق ملک کے لئے۔

(۲) وہ علت ہی کہ اسماً علت ہے نہ حکماً نہ معنیً جیسے کہ ایجاب معلق بشرط۔

بقیہ حاشیہ صفحہ (۱۰۸) (۱) پہلی قسم وہ ہے جو اسماً اور معناً اور حکماً علت ہو جیسے بیع مطلق علت ہے ملک کی۔ یہ علت اسماً اس لئے ہے کہ ملک کے لئے موضوع ہے اور معناً اس لئے ہے کہ ملک میں موثر ہے اور حکماً اس لئے کہ بمجرد بیع کے وجود کے بلا کسی تاخیر کے ملک مشتری کی ثابت ہو جاتی ہے۔

(۲) دوسری قسم علت کی یہ ہے جو صرف اسماً علت ہو نہ حکماً نہ معناً جیسے انت طالق ان دخلت الدار (تجھ پر طلاق ہے اگر گھر میں داخل ہوئی) پس قول قائل کا جو انت طالق (تجھ پر طلاق ہے) ہے وقوع طلاق کیلئے اسماً علت ہے کیونکہ وہ لفظ شرع میں اسی لئے موضوع ہوا ہے۔ مگر حکماً علت نہیں ہے اس لئے کہ اس کا حکم (وقوع طلاق) شرط (دخول دار) کے پائے جانے تک موخر ہے اور معناً بھی علت نہیں ہے۔ اس لئے کہ شرط کے پائے جانے سے پہلے تک موثر نہیں ہے۔

(۳) تیسری قسم وہ ہے جو اسماً اور معناً علت ہو حکماً علت نہ ہو جیسے فسخ بیع کے اختیار کی شرط کے ساتھ کوئی شئے بیع کی جائے۔ پس ایسی بیع ملک کی اسماً علت ہے اور معناً بھی اس لئے کہ وہ ثبوت حکم میں موثر ہے مگر حکماً علت نہیں ہے اس لئے کہ ملک کا ثابت ہونا اختیار کے ساقط کر دینے کے بعد ہے۔

(۴) چوتھی قسم کی علت وہ ہے جو اسباب سے مشابہ ہو۔ جیسے کسی قریبی رشتہ دار کا غلام کو خریدنا۔ خریدنا علت ہی ملک کی اور قریبی رشتہ دار میں ملک علت ہے آزاد ہو جانے کی۔

جب کوئی شخص کسی غلام کو خریدے اور وہ اس کا قریبی رشتہ دار ہو تو وہ بمجرد خریدے جانے کے آزاد ہو جاتا ہے پس عتق (آزادی) کی نسبت ملک کے واسطے سے خریدنے کی جانب ہوگی۔ پس اس وجہ سے کہ شراء قریب علت کی علت ہے اور اس وجہ سے کہ شراء قریب اور عتق میں ایک دوسری شئے یعنی ملک درمیان میں آگئی ہے

(۳) وہ علت ہے کہ اسماً اور معنیً علت ہی حکماً علت نہیں ہے جیسے کہ بیع بشرط خیار یا بیع موقوف یا ایجاب موقوف بوقت یا نصاب زکوۃ قبل از ختم سال یا عقد اجارہ کہ ملک منافع کا موجب ہی۔

(۴) وہ علت ہی جو اسباب کے ساتھ مشابہ ہوتی ہے جیسے قریب کی خریداری یا مرض الموت یا تزکیہ شہود زنا۔ امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک اور ایسی ہی کل وہ جو علت العلت ہو۔

(۵) وہ وصف ہے جس پر علت کا شبہ ہے در حقیقت علت نہیں ہی جیسے کہ علت کے

بقیہ حاشیہ صفحہ (۱۰۹) جو سبب سے مشابہ ہے۔

(۵) پانچویں قسم علت کی وہ وصف ہے جس پر علت کا شبہ ہے۔ جیسے اس علت کے دو وصفوں میں سے ایک وصف جن سے وہ علت مرکب ہوی ہے جیسے قدر اور جنس علت ہیں ربوٰ کی اس لئے کہ یہ دونوں ربوٰ کی اسماً و معناً و حکماً علت ہیں مگر ان میں سے ہر ایک پر علت کا شبہ ہے سبب محض نہیں ہے۔

(۶) چھٹی قسم علت کی وہ ہے جو معناً اور حکماً تو علت ہو مگر اسماً علت نہ ہو جیسے علت دو وصفوں کا آخری وصف اس لئے کہ حکم میں بھی موثر ہے اور اسی کی وجود کے وقت حکم بھی پایا جاتا ہے مگر وہ حکم کے لئے موضوع نہیں ہے بلکہ حکم کے لئے موضوع مجموعہ وصفین ہے۔

(۷) ساتویں قسم علت کی وہ ہے جو اسماً اور حکماً علت ہو معناً علت نہ ہو۔ جیسے نیند جو ناقض وضو ہے حدث کی اسماً علت ہے اس لئے کہ حدث نیند کی جانب ہی منسوب ہوتا ہے اور حکماً بھی علت ہے اس وجہ سے کہ حدث نیند کے وقت ثابت ہوتا ہے مگر معناً علت نہیں ہے۔ اس لئے کہ نیند حدث کے لئے موثر نہیں ہے موثر شئے نجس کا باہر نکلنا ہے مگر چونکہ حقیقت حال پر مطلع ہونا مشکل تھا اور نیند خروج نجس کی باعث ہوتی ہے اس لئے نیند کا مفہوم جو خروج نجس تھا (یعنی حدث) وہ نیند کا بھی کر دیا گیا۔

دو وصفوں میں سے ہر ایک وصف میں علت کا شبہ ہوتا ہے اور دونوں مجموع علت ہیں۔

(۶) وہ علت ہے جو معناً اور حکماً علت ہو اسماً علت نہ ہو جیسے کہ ایک علت کے دو وصف ہوں اور ان دو وصفوں سے وہ علت مرکب ہو اور وہ دونوں وصف مرتب ہوں اور ان دونوں وصفوں میں سے ایک وصف وجود میا متاخر ہو۔

(۷) وہ علت ہے کہ اسماً اور حکماً علت ہے معنیً علت نہیں ہے جیسے کہ سفر ہے کہ خاص رخصت کی علت ہے پس سفر اسماً اور حکماً علت ہے اور نوم حدث کی علت ہے۔ علت حقیقت کی یہ صفت نہیں ہے کہ حکم پر مقدم ہو بلکہ علت حقیقت میں واجب ہے کہ معلول اور علت کا اقتران معاً زمانہ واحد میں ہو جیسے کہ قدرت فعل کے ساتھ ہوتی ہے اور کبھی داعی مقام مدعو میں اور دلیل مقام مدلول میں قائم ہوتی ہے اور یہ اقامت یا دفع ضرورت اور دفع عجز کے لئے ہے جیسے کہ استبرا میں یا داعی کی اقامت مدعو کے مقام میں احتیاط کے لئے ہوتی ہے جیسی وطی کی وداعی کی تحریم یا دلیل کی اقامت بمقام مدلول دفع جرح کے واسطے ہوتی ہے جیسے کہ سفر رخصت کا سبب ہے اور طہر جس میں جماع نہ ہو حاجت جمع کا قائم مقام۔

شرط کا بیان

(۱۷) "شرط" وہ ہے جس کے ساتھ وجود شے متعلق ہے۔ بغیر اس کے شئے

شرط اور اس کے اقسام	۱۷ شرط وہ ہے جس سے کسی شے کا وجود متعلق ہو وجوب متعلق نہ ہو اور

موجود نہیں ہوتی وجوب کو اُس سے تعلق نہیں ہے اس کی پانچ قسمیں ہیں۔
(۱) شرط محض جیسے کہ دخول دار۔

بقیہ حاشیہ صفحہ (۱۱۱) اُس کی پانچ قسمیں ہیں۔

(۱) پہلی قسم شرط محض کہ اس کی کوئی تاثیر حکم میں نہ ہو بلکہ صرف انعقاد علت اس پر موقوف ہو جیسے دخول دار وقوع طلاق کی نسبت جس کا وقوع دخول دار پر معلق کیا گیا ہے (ان دخلت الدار فانت طالق) میں۔

(۲) دوسری وہ شرط جو علت کے حکم میں ہے جیسے راستہ میں باولی کھودنا کیونکہ کھودنا ( ) شرط ہے۔ اس چیز کے تلف ہو جانے کی جو باولی میں گرنے سے واقع ہوا ہو۔ اس لئے کہ علت باولی میں گرنے کی حقیقت میں ثقل توجیہ ہے جو نیچے کی جانب کھینچتا ہے لیکن زمین مانع اور روکے ہوئے تھی اور باولی کا کھودنا مانع کا دور کر دینا ہے اور رفع مانع شروط کے قبیل سے ہے۔

(۳) تیسری وہ شرط جس کا سبب کا حکم ہے یعنی شرط اور مشروط کے درمیان ایک فاعل مختار کا فعل آجائے جو فعل اس شرط کی جانب منسوب نہ ہوا اور وہ شرط اس فعل کے پہلے ہو۔ جیسے کسی شخص نے ایک غلام کو قید سے چھوڑ دیا اور وہ غلام بھاگ گیا پس (حل قید) قید سے چھوڑنا شرط ہوئی غلام کے بھاگ جانے کی اس لئے کہ قید غلام کو بھاگنے سے روکی ہوئے تھی۔ اس لئے ازالہ قید شرط ہے لیکن قید کے کھولنے اور غلام کے بھاگ جانے کے درمیان فاعل مختار (غلام) کا فعل آگیا ہے۔ اور یہ فعل شرط کی جانب منسوب نہیں ہے اس وجہ سے کہ یہ لازم نہیں ہے کہ جس غلام کو قید سے چھوڑ دیا جائے وہ ضرور بھاگ جائے اور یہ قید کھولدینا بھاگ جانے پر مقدم ہے پس یہ شرط حکم میں اسباب کے ہے۔

(۴) چوتھی وہ شرط جو اسماً شرط نہ ہو۔ جیسے ان دونوں شرطوں میں کی پہلی شرط کہ جن دونوں شرطوں کے ساتھ کوئی حکم متعلق ہو جیسے کوئی شخص اپنی زوجہ سے کہے اگر تو داخل ہوگی اس گھر میں تو تجھ پر طلاق ہے۔ پس دخول دار (گھر میں داخل ہونا) جو پہلے پایا جائے اسماً شرط ہے حکماً شرط نہیں ہے اس لئے کہ حکم (وقوع طلاق) اُس دوسرے شرط کے موجود ہونے پر موقوف ہے۔

(۵) پانچویں وہ شرط ہی جو مثل علامت خالصہ کے ہے جیسے احصان زنا میں رجم کی شرط ہے جو بمعنی علامت ہے۔

(۲) وہ شرط ہے جو علل کے حکم میں حکم اضافت اُس کی طرف ہو اور ضمان کا وجوب صاحب شرط پر ہو جیسے کہ راہ گزر میں کوئیں کا کھودنا یا مشک کا چیر ڈالنا ہے۔

(۳) وہ شرط ہے جس کے لئے اسباب کا حکم ہے جیسے کہ جب کسی نے کسی عبد کو قید سے چھڑایا تب وہ بھاگ گیا۔

(۴) وہ شرط ہے کہ اسماً شرط ہو یعنی صورتاً بوجہ صیغہ شرط کے شرط ہے اور مشروط اُس کے اوپر موقوف ہی حکماً شرط نہیں ہے یہ حکم میں مثل اول کی دو شرطوں کے ہے جو اوّل کی دونوں شرطوں میں حکم ہے وہی اس شرط میں حکم ہے اس کی مثال قائل کا یہ قول ہے اپنی عورت سے کہ (ان دخلت هٰذه الدار فانت طالق)۔

(۵) وہ شرط ہے جو علامت خالصہ کی مانند ہے جس سے کچھ بھی لازم نہیں آتا جیسی کہ زنا میں احصان اور شرط صیغہ شرط کے ساتھ معلوم ہوتی ہے مانند حروف شرط جو سابق میں مذکور ہوئے ہیں یا شرط لفظ کی دلالت غیر صریحی کے ساتھ معلوم ہوتی ہے جو وہ وصف ہو کہ شرط کے معنی میں ہے جیسے قائل کا قول (المرأة اتزوجها طالق ثلثا) یہ وصف دلالۃً شرط کے معنی میں ہے جو نکرہ میں مبہم واقع ہوا ہے۔ اور اگر وصف معین میں واقع ہوگا تو شرط پر دلیل ہونے کی صلاحیت نہ رکھے گا اور نص شرط کی جو شرط کے لفظ کے ساتھ ہو کلمات شرط کیساتھ ہو دونوں وجہوں کے لئے عام ہوتی ہے۔

علامت کا بیان

(۷۲) علامت وہ ہے جس کے ساتھ وجود شئے کی معرفت حاصل ہوتی ہے بغیر اس کے کہ اس سے وجوب شئے کا تعلق ہو نہ وجود شئے کا تعلق ہو جیسے کہ احصان[۵۱] میں اُس کے شہود اگر رجوع کریں گے تو کسی حال میں دیت کے ضامن نہ ہوں گے۔

بیان اہلیت

اہلیت عقل پر موقوف ہے جو بالاتفاق تکلیف کی شرط ہے[۵۲] جیسے دعوت اسلام

---

۵۱ محصن وہ مرد ہے جس کا کسی عورت سے نکاح ہو چکا ہو۔ احصان سے حالت ازدواج تعبیر کی جاتی ہے۔ زانی اگر کوارا ہو تو اُس کی سزا سو کوڑی ہے اور اگر اس کا عقد ہو چکا ہو تو اس کی سزا رجم ہے یعنی سنگساری۔ مثلاً زید بندہ کی ساتھ زنا کے الزام میں قاضی کے سامنے پیش ہوا۔ شہود نے جو واقعات بیان کئے اُن سے ثابت ہوا کہ زید مسلمان آزاد مکلف شخص ہے۔ اس کی زوجہ مسماۃ زینب موجود ہے جس سے صحیح طور پر اُس کا نکاح ہوا تھا اور عرصہ تک وہ اُس کے ساتھ ہم بستر رہ چکا ہے۔ چونکہ واقعات سے احصان مستنبط ہوا۔ اور احصان کے وجود کی معرفت حاصل ہوئی۔ جو علامت ہے۔ قاضی نے زید کے رجم کا حکم دیا۔ احصان حنفیہ کے نزدیک شرط نہیں ہے۔ نہ زنا کا رجم کی علت ہونا احصان پر موقوف ہے اس لئے کہ احصان زنا کے بعد متحقق ہوگا جسکی بنیاد پر کوڑوں کی سزا واجب ہوگی نہ رجم کی۔ چنانچہ شہود کے رجوع سے دیت لازم نہیں آتی۔ اس سے ظاہر ہے کہ احصان شرط نہیں ہے۔ امام زفرؒ احصان کو شرط سمجھے ہیں اسی وجہ سے وہ گواہوں کو بصورت رجوع دیت کا ضامن قرار دیتے ہیں۔

۵۲ اشعریہ کا قول ہے کہ بغیر اس کے کہ احکام شرع شارع سے مسموع ہوں عقل کا اعتبار نہیں کیا جا سکتا۔ معتزلہ کا

نہ پہنچی ہو وہ باوجود عقل کے بھی مکلف نہیں قرار پاسکتا اگر اُس نے کفر اور ایمان میں امتیاز نہیں کیا تو وہ معذور ہے۔ البتہ جب اُسے تجربہ حاصل ہو اور عواقب امور سے واقف ہو تو معذوری نہیں رہے گی[۵۱]۔ گو بچہ ایمان کے ساتھ مکلف نہیں ہے۔ لیکن جب کہ ذی عقل ہو تو اُس کا ایمان صحیح ہوگا[۵۲]

اہلیت کی دو قسمیں ہیں ایک (وجوب) دوسری (ادا) وجوب اُس ذمہ داری پر مبنی ہے جو ہر شخص پر اُن احکام کے وجوب کی ہے جو اُس کے نفع اور ضرر سے متعلق ہیں۔ ادا کی دو قسمیں ہیں (ایک قاصرہ) (دوسری کاملہ) قاصرہ تو وہ ہے جو قصور قدرت پر مبنی ہو۔ جیسی کہ عقل ناقص اور بدن قاصر سے ادا۔ مثلاً ذی عقل بچہ یا بالغ معتوہ ادا کرے[۵۳] اور کاملہ وہ ہے جو کمال قدرت پر مبنی ہو۔ عقل کامل اور بدن کامل سے ادا ہو۔ اہلیت قاصرہ کے اقسام حسب ذیل (۶) ہیں۔

(۱) (حق اللہ حسن ناقابل سقوط) جیسے کہ ایمان جسکی صحت بچہ سے بلا لزوم ادا واجب

بقیہ حاشیہ صفحہ (۱۱۴) قول ہے کہ عقل علت موجبہ و محرمہ ہے جو کچھ بہتر سمجھتی ہے اُسے واجب قرار دیتی ہے اور جو کچھ بُرا سمجھتی ہے اُسے حرام قرار دیتی ہے۔ عاقل کا طلب حق میں توقف اور ترکِ ایمان مستوجب عذاب ہے ذیعقل بچہ مکلف بہ ایمان ہے۔ اگر اُس نے نہ ایمان کا اعتقاد کیا نہ کفر کا تو وہ جہنمی ہوگا۔

۵۱ یہ حنفیہ کی رائے ہے اور اشعریہ بھی یہی کہتے ہیں کہ جسے پیغمبر علیہ السلام کی دعوت نہیں پہونچی اگر وہ تابوت اعتقاد ایمان سے غافل رہا یا شرک کا معتقد رہا تو وہ معذور ہے۔ قابل مواخذہ نہیں ہے۔

۵۲ یہ حنفیہ کی رائے ہے اشعریہ کے نزدیک عاقل بچہ کا ایمان صحیح نہیں ہوتا۔

۵۳ بوجہ عدم بلوغ جسم ناقص سمجھا جائیگا۔ اور معتوہ کی عقل ناقص ہے۔

(۲) (حق اللہ قبیح نا قابل سقوط) جیسے کہ کفر - جو نا قابل عفو ہے [۵۰]

(۳) (حقوق اللہ مابین حسن و قبیح) جیسے کہ نماز وغیرہ جس کی بچہ سے ادائی بلا لزوم و ذمہ داری و ضمان کے صحیح ہے [۵۱]

(۴) (حقوق عباد نافع محض) جیسے کہ قبول ہبہ وصدقہ - جسے بچہ کا انجام دینا بھی صحیح ہے -

(۵) (حقوق عباد مضر محض) جیسے طلاق وصیت عتاق قرض اس میں بچہ کا عمل فی الاصل باطل ہوگا -

(۶) (حقوق عباد مابین نفع و ضرر) جیسے بیع یا اجارہ - اس میں ولی کی رائے کے ساتھ بچہ کا عمل نافذ ہوگا [۵۳]

اہلیت کے عوارضات بھی دو نوع کے ہیں - ایک سماوی دوسری مکتسبہ - سماوی عوارضات حسب ذیل ہیں -

(۱) (صغر) مولود کی ابتدائی حالت لایعقلی میں مخبوط الحواس کی سی ہوتی ہے -

(۲) (جنون) باعث اسقاط عبادات ہے سقوط نماز کے لئے ایک شبانہ روز سے زیادہ کا استغراق اور روزہ کے لئے ایک ماہ کا استغراق چاہیئے -

---

[۵۱] اگر بچہ مرتد ہو جائے تو اس کا ارتداد احکام دنیا و آخرت میں معتبر ہوگا وہ اپنی مسلمان اقربا کی میراث نہیں پائیگا - اس کی زوجہ بائن ہو جائیگی -

[۵۲] اگر بچہ نماز شروع کرے تو تمام اس پر واجب نہیں ہے اگر وہ نماز فاسد کر دے تو اس پر قضا واجب نہیں ہوگی -

[۵۳] امام شافعی نے فرمایا ہے کہ جو منفعت ایسی ہو جو ولی کے عمل سے بچہ کے لئے ممکن ہو اس میں بچہ کا قول معتبر نہ ہوگا جیسے اسلام یا بیع - اور جس میں ولی کا عمل غیر نتیج ہو اس میں بچہ کا قول معتبر ہوگا جیسے کہ وصیت ہے -

(۳) (عتوہ) گو صحت قول و فعل میں مانع نہیں ہے لیکن معتوہ بچہ کے مانند ہے اُس کے افعال پر مواخذہ نہیں ہو سکتا۔

(۴) (نسیان) حقوق الٰہی میں منافی وجوب نہیں ہے البتہ اُس کا غلبہ صوم و صلوٰۃ میں قابل عفو ہوگا۔ اور حقوق عباد میں یہ کوئی عذر نہیں تسلیم کیا جائیگا۔

(۵) (نوم) انسان کی وہ حالت ہے جس میں وہ اپنی قدرت استعمال نہیں کرسکتا گو یہ مانع وجوب نہیں ہے۔ البتہ ادا کی تاخیر پر بیداری تک موثر ہے۔ اور اختیار کا منافی ہے۔ تا آنکہ نائم کا قول طلاق و عتاق وارتداد میں باطل ہے۔

(۶) (اِغماؔ[۵]) بصورت ایک شبانہ روز کے اغما کی نماز ساقط ہو گی اور قضا واجب نہ ہو گی۔ روزہ پر اغما موثر نہیں ہے۔ اس لئے کہ اغما ایک ہفتہ کا بھی مہلک ہوتا ہے۔ ایک ماہ تک نہیں بڑھ سکتا۔ صاحب اغما کا قول باطل ہے جیسے کہ صاحب نوم کا قول۔

(۷) (رق) وصف ہے جو متجزی نہیں ہوتا۔ ملکیت مال کا منافی ہے۔ غلام کا حج صحیح نہیں ہے غلامی غیر مال کے ملکیت کی منافی نہیں ہے جیسے کہ نکاح۔

(۸) (مرض) عجز کے اسباب میں سے ہے اس لئے کہ موت کا سبب ہوتا ہے مریض پر عبادت بحسب قدرت ممکنہ مشروع ہے۔ مرض اہلیت حکم عبادت کا منافی نہیں ہے۔

---

[۵] ایک مرض ہے جس سے بیہوشی پیدا ہوتی ہے اس میں اور جنون میں فرق ہے جنون سے عقل زائل ہو جاتی ہے۔ اس سے عقل زائل نہیں ہوتی بلکہ ضعف قوی کی وجہ سے مریض عقل کو استعمال نہیں کرسکتا اور افعال کی قدرت بھی زائل ہو جاتی ہے۔

(۹) (حیض و نفاس) ان سے طہارت زائل ہو جاتی ہے جو نماز کے لئے شرط ہے اور شرط کے سقوط کے ساتھ اُس کا وجوب بھی ساقط ہو جاتا ہے اور وجوب ادا پر قضا موقوف ہے لہذا نماز ساقط ہو جاتی ہے اور قضا واجب نہیں ہوتی۔

(۱۰) (موت) احکام دنیوی میں موت منافی اہلیت ہے میت سے بوجہ عدم قابلیت نماز روزہ حج زکوٰۃ سب ساقط ہو جاتا ہے۔ غیر کا حق اگر عین سے متعلق ہو تو تا بقائے عین باقی رہتا ہے اگر دین ہو تو ساقط ہو جاتا ہے۔ اس لئے کہ وجوب کا ذمہ موت سے باطل ہو گیا۔ البتہ میت کے مال سے تا ادائے تعلق رہتا ہے۔

عوارضات مکتسبہ کے انواع حسب ذیل ہیں۔

(۱) جہل
(۲) سکر
(۳) ہزل
(۴) سفہ
(۵) سفر
(۶) خطا
(۷) اکراہ

جہل علم کی ضد ہے جس کے اقسام حسب ذیل ہیں۔

(۱) جہل باطل۔ گو دنیا میں قتل سے بچنے کے لئے کافر ہونا قبول کر کے جہل کا عذر کرے۔ لیکن خداوند کی توحید اور پیغمبروں کی رسالت کے دلائل ظاہر ہونے کے بعد

کافر کا جہل آخرت میں عذر ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے۔

(۲) جہل صاحب ہوی - یعنی اہل بدعت کا جہل اللہ تعالیٰ کی صفات اور احکام آخرت میں۔ جیسے کہ معتزلہ کا جہل کہ صفات الٰہی اور عذاب قبر و رویت الٰہی و شفاعت میں اُنہیں انکار ہے۔

(۳) جہل باغی - امام حق کی اطاعت سے جو خارج ہو وہ باغی کہلاتا ہے اور اُس کا جہل وہ ہے جو وہ دلیل فاسد پر بھروسہ کرکے بغاوت اختیار کرے۔ ایسے لوگوں سے مناظرہ کرکے اُن کی فہمائش کی جائیگی۔ اس کے بعد بھی وہ رجوع نہ کریں گے تو اُن سے مواخذہ کیا جائیگا اور اگر وہ رجوع کرلیں گے اور توبہ کرلیں گے تو اس کے بعد اُن سے مواخذہ نہیں ہوگا۔

(۴) جہل مخالف کتاب (اجتہاد میں) جبکہ نص مفسر ہوا ور تاویل کی گنجائش نہ ہو باوجود اس علم کے اجتہاد کیا جائے تو باطل ہے۔ جیسے ذبیحہ میں فراموشی تسمیہ پر اُس ذبیحہ کا قیاس کرکے جو عمداً بلا تسمیہ کیا گیا ہو امام شافعی صاحب کا حلت کا حکم اس نص کے خلاف ہے (ولا تاکلوا مما لم یذکر اسم اللہ علیہ) یعنی اُس ذبیحہ کا گوشت مت کھائیو جس پر خداوند تعالیٰ کا نام نہ لیا جائے۔

(۵) جہل خطای اجتہادی - جبکہ کسی امر سے متعلق قطعی الثبوت والدلالۃ نا قابل تاویل موجود نہ ہوا اور موقع اجتہاد صحیح میں جہل واقع ہو یا[۱] موقع شُبہ میں اس

[۱] مثلاً ایک شخص نے روزہ میں پچھنے لگوائے - اس کے بعد اُس نے اسی گمان پر افطار کیا کہ پچھنوں سے افطار ہو چکا ہے اس لئے کہ حضرت رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ (افطر الحاجم والمحجوم) تو ایسی

جہل کا عذر ہو سکتا ہے شبہ دافع حد و کفارہ ہے [۱]

(۶) دار الحرب میں مسلم کا جہل۔ گو ایک شخص دار الحرب میں مسلمان ہو اگر اُسے احکام اسلام کا بالتفصیل علم نہیں ہوا اور اُس نے دار الاسلام میں ہجرت نہیں کی تا وقتیکہ اُسے احکام اسلام کا بالتفصیل علم ہو اُس وقت تک اگر اُس نے نماز نہ پڑھی نہ روزہ رکھا ہو تو اُس پر قضا واجب نہیں ہوگی اس لئے کہ دار الحرب احکام اسلام کی شہرت کا محل نہیں ہے۔ اُس کا عذر جہل قابل قبول ہوگا۔

(۷) علیٰ ہذا صاحب شفعہ کا جہل بیع۔ تا وقتیکہ اُسے بیع کا علم نہ ہو طلب شفعہ میں اُس کا سکوت اُس کے حق شفعہ کو بالکل باطل نہیں کریگا جہل بیع کا اُس کا عذر مقبول ہوگا۔ نہ بعد علم بیع۔ اس لئے کہ بعد علم بیع سکوت سے حق شفعہ باطل ہو جائیگا۔

(۸) علیٰ ہذا جہل عتاق و خیار۔ جس باندی کو اپنے عتاق و خیار کی اطلاع نہ ہو جہل علم کا عذر اُس کا مقبول ہوگا اور علم عتاق علم مسئلۂ خیار کے بعد اُسے اختیار ہوگا۔

(۹) علیٰ ہذا اُس باکرہ زن یا شوہر کا جہل جس کا نکاح اُس کے ولی نے

بقیہ حاشیہ صفحہ (۱۱۹) شخص پر کفارہ لازم نہ ہوگا اس لئے کہ یہ جہل موقع اجتہاد صحیح میں واقع ہوا ہے۔

[۱] مثلاً کسی نے اپنے والد کی باندی سے مجامعت کی جو اُس کے باپ کی غیر مدخولہ تھی اور اُس نے خیال کیا کہ وہ اس پر حلال ہے چونکہ اُس کا یہ ظن موقع شبہ میں تھا۔ باپ بیٹے کی ملک ملی ہوی ہوتی ہے ایک کے مال سے دوسرا انتفاع حاصل کر سکتا ہے لہذا وہ حد کا مستوجب نہ ہوگا۔

کر دیا ہو اور اُسے علم نہ ہو بعد بلوغ اُنہیں اختیار رہے کہ وہ اُسے نافذ کریں یا فسخ کریں۔ پس نکاح سے جہل عذر قابل قبول ہو گا لیکن اگر اُنہیں نکاح کا علم ہو اور اس کا علم نہ ہو کہ شرع نے اُنہیں اختیار دیا ہے تو یہ عذر مقبول نہیں ہو گا۔ دار الاسلام میں یہ عذر نہیں ہو سکتا۔

(۱۰) علیٰ ہذا جہل وکیل تقرر وکالت یا موقوفی وکالت سے اور غلام ماذون کا جہل اذن اور حجر سے۔ اس جہل سے متعلق دونوں کا عذر مقبول ہو گا اس لئے کہ وکیل اور غلام کو موکل اور مالک کے حکم کا علم ہی نہیں ہوا۔ اور قبل از علم موقوفی و حجر وکیل اور غلام ماذون کا تصرف موکل اور مالک پر موثر ہو گا۔

(۲) سُکر۔ نشہ کو کہتے ہیں جو مباح اشیاء سے بھی ہوتا ہے جیسے کہ سونف یا اجوائن یا افیون سے اور غیر مباح اشیاء سے بھی ہوتا ہے جیسے کہ شراب ہے اگر کسی نے قتل یا قطع عضو کی دھمکی کے خوف سے شراب پی لے یا اضطرار کی حالت میں پیاس کی وجہ سے یا مباح اشیاء سے اُسے نشہ ہوا۔ تو وہ اغماء کے مانند ہو گا اور اُس پر اغماء کے احکام صادق آئیں گے۔ لیکن اگر کسی کو حرام اشیاء سے نشہ ہو تو اُس کا سُکر مانع خطاب نہ ہو گا۔ ایسے شخص پر کل احکام شرع لازم ہیں۔ جیسے کہ نماز روزہ وغیرہ اور اُس کے اقوال متعلق طلاق و عتاق و بیع و شرا و اقرار سب صحیح ہوں گے۔ البتہ ایسے شخص کا ارتداد اور حدود خالصہ الٰہیہ سے متعلق اقرار جیسے زنا شرب خمر میں صحیح نہ ہو گا نہ اُس کے کلمہ کفر پر اُسکے کفر کا حکم ہو گا نہ اسکی اقرار پر حد جاری ہو گی اُسکا ایسے اقرار سے رجوع کرنا صحیح ہو گا۔ سُکر رجوع کی دلیل ہے لیکن حدود غیر خالصہ میں اُس کا رجوع صحیح نہیں ہو گا۔

(۳) ہزل - بیہودگی یا تمسخر ہے - جس میں حقیقی یا مجازی معانی کا تحقق مقصود نہیں ہوتا جس کی ضد جد ہے (یعنی درستی) جس میں تحقق مقصود ہوتا ہے - پس ہزل منافی اختیار حکم و رضامندی ہوتی ہے - مثلاً دو شخصوں نے مخفی طور پر آپس میں یہ قرارداد کی کہ وہ چند اشخاص کی مجلس میں باہم گھوڑے کی بیع کا معاملہ کریں گے لیکن فی الحقیقت اس معاملہ سے کوئی بیع مقصود نہیں ہے نہ بائع کو واقعی بیع منظور ہے - نہ مشتری کو واقعی اشترا منظور ہے چنانچہ اُنھوں نے اُس مجلس میں ایسا ہی کیا اور بائع نے مشتری کو گھوڑے پر قبضہ بھی دیدیا - اور مشتری نے ایک شخص ثالث کو وہ گھوڑا ہبہ بھی کر دیا برخاست مجلس کے بعد دونوں قرارداد سابقہ پر قائم رہے - لہذا یہ فعل اُنکا (ہزل) تھا بیع فاسد تھی بوجہ عدم رضامندی نہ مشتری کو حق ملکیت حاصل ہوا نہ اُس کی ہبہ قابل نفاذ تھی -

جن معاہدات میں مالی بدل واجب نہیں ہوتا اُن میں عہود نافذ ہوں گے اور ہزل باطل ہوگا - اس لئے کہ حضرت رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ (ثلاث جدھن جد وھزلھن جد النکاح والطلاق والیمین) یعنی تین امور ہیں جن میں جد تو جد ہی ہے ہزل بھی اُن میں جد ہے نکاح و طلاق و یمین - ارتداد میں ہزل کفر ہے - اس لئے کہ ہزل دین کا استخفاف ہے جو کفر ہے -

(۴) سفہ - وہ سفاہت ہے جو بعض اشخاص میں خلقتاً ہوتی ہے - اور معاملات کو اچھی طرح سمجھ نہیں سکتے اور بے اندازہ فضول خرچی کرتے ہیں

گو سفاہت وجوب واداکی اہلیت میں مانع نہیں ہے نہ احکام شرعیہ میں مانع ہے۔ لیکن سفیہ کے ولی کو اُس کے مال کو محفوظ رکھنا چاہئیے جب تک اُس میں صلاحیت نہ پائے اُسے مال نہ دے (۲۵) سال کی عمر تک انتظار کرے۔ اس کے بعد ہر حال میں مال اُس کے حوالے کردے اس لئے کہ سفیہ اپنے مال سے مجبور نہیں ہوسکتا۔ خدا تعالیٰ کا اس سے متعلق یہ ارشاد ہے (ولا تؤتوا السفہاء اموالکم التی جعل لکم قیاماً)[1] سفیہ کو اس کا ولی معاملات سے بھی روک سکتا ہے جیسے کہ بچہ اور مجنون روکا جاتا ہے۔ سفیہ کی بیع اور اس کا اجارہ اور اس کا ہبہ اُس کے تمام تصرفات صحیح نہیں ہونگے اگر وہ اسراف پر مبنی ہوں۔

(۵) سفر۔ سفر کی ادنیٰ مدت تین شبانہ روز ہے سفر اہلیت احکام شرعی کا منافی نہیں ہے اس لئے کہ سفر سے نہ مسافر کی عقل میں کوئی تغیر ہوتا ہے نہ قوائے جسمانی میں۔ بلکہ عقل اور قوائے جسمانی سب بحال رہتے ہیں۔ البتہ سفر منجملہ اسباب تخفیف کی ہے۔ اور چار رکعت والی نمازوں میں اور تاخیر وجوب صوم میں

[1] اس آیت میں دو توجیہیں ہیں۔ ایک یہ کہ سفہا جو تمہاری ازواج یا اولاد ہیں اُنہیں اپنا مال مت دو اللہ تعالےٰ نے وہ مال تمہارے قیام کے لئے رکھا ہے۔ سفہا اُسے ضایع کردیں گے اور تم محتاج ہوجاؤگے دوسرے یہ کہ اموالکم سے مراد سفہا کی اموال ہیں اور مقصود بیان یہ ہے کہ سفہا کو اُن کا وہ مال تم نہ دو جو خدا تعالیٰ نے تمہاری تدبیر اور قیام کے لئے دیا ہے۔ اسی پر یہ ارشاد باری دال ہے (فان انستم منھم رشدا فادفعوا الیھم اموالھم) سفیہ کو اُن معاملات سے جن کو ہزل باطل کرتا ہے بنظر شفقت روکا جاسکتا ہے۔

موثر ہے۔ دوسرے ایام میں صوم کی قضا کی جاتی ہے اسقاط صوم پر سفر کچھ موثر نہیں ہے۔

(۶) خطا۔ صواب کی ضد ہے اور اصطلاح میں خطا کی معنی برخلاف ارادہ وقوع کے ہیں۔ اگر اجتہاد میں خطا واقع ہو تو وہ حق اللہ کی سقوط کے لئے عذر صالح ہے۔ مثلاً مجتہد نے فتویٰ صادر کرنے میں اس امر کی پوری سعی کی کہ وہ صحیح فتویٰ صادر کرے لیکن اُس سے غلطی ہوی تب اس غلطی کی بنیاد پر وہ گنہگار نہ ہوگا۔ بلکہ ایک اجر کا مستحق ہوگا اور مقلد کو اُس کے فتوے پر عمل واجب ہوگا۔ لیکن حقوق عباد میں خطا کوئی عذر نہیں تسلیم کیجائے گی۔ خاطی پر تعدی کی ضمان واجب ہوگی بصورت قتل خطا خاطی پر دیت واجب ہوگی

(۷) اکراہ۔ کسی سے اُس کی مرضی کے خلاف کوئی فعل بالجبر کرانے کو کہتے ہیں۔ جس فعل کو کوئی شخص بُرا سمجھتا ہو اور بلا مجبوری اُس کے ارتکاب پر آمادہ نہ ہو اُس کے وقوع کی حسب ذیل تین صورتیں ہیں۔

(الف) یہ کہ مکرہ نہ رضامند ہو نہ اُسے کچھ اختیار رہو۔

(ب) یہ کہ مکرہ گو رضامند نہ ہو مگر اُسے کرنے نہ کرنے کا اختیار رہو۔

(ج) یہ کہ جبر مکرہ کی رضامندی اور اُس کے اختیار پر موثر نہ ہو۔

شکل اول کا اکراہ (ملجی) کہلاتا ہے۔ جبکہ مکرہ کو جان کا خوف دلایا گیا ہو یا اُس کے کسی عضو کے قطع کا اُس صورت میں اُس کی رضامندی معدوم ہوگی اور اختیار بھی فاسد ہوگا۔

شکل دویم کا اکراہ (غیر ملجی) ہے جبکہ مکرہ کو مدت تک قید کی تخویف کی گئی ہو یا ایسی

ضربات کے جو باعث ہلاکت نہ ہوں۔ اس صورت میں اُس کا اختیار باقی رہے گا۔ اس لئے کہ ایسی قید اور ضرب پر صبر ممکن ہے گو اُس کی رضامندی نہ ہوگی۔
شکل سوئم یہ ہے کہ مکرہ کو اس کے باپ یا بیٹے یا زوجہ وغیرہ کسی عزیز کی قید کے رنج میں مبتلا کیا جائے اس صورت میں مجبور کنندہ کا فعل مکرہ کی رضامندی اور اختیار پر موثر نہیں ہوگا۔

گو اکراہ منجملہ اقسام منافی اہلیت احکام شرع نہیں ہے اس لئے کہ اُس سے مکرہ کی عقل اور قابلیت میں کوئی تغیر نہیں ہوتا۔ لیکن بلحاظ اُس کی نوعیت کے یا مکرہ کا فعل فرض ہوگا یا حرام ہوگا یا مباح ہوگا۔ یا جائز ہوگا۔ اگر مکرہ مُردار خوری پر بطور اکراہ ملجی مجبور کیا گیا ہے تو اُسے مُردار خوری فرض ہے اس لئے کہ نص ہے (ولاتلقوا ایدیکم الی التھلکہ) اگر وہ اس قدر توقف کریگا کہ مار ڈالا جائیگا تو آخرت میں بھی اس پر عذاب ہوگا۔ اس لئے کہ اُس نے اپنے نفس کو تہلکہ میں ڈالا۔ اور اگر مکرہ زنا یا قتل نفس معصوم کے لئے بطور اکراہ ملجی مجبور کیا گیا اور اُس نے ان میں سے کوئی فعل کیا تو وہ حرام ہوگا۔ اگر افطار صوم پر مکرہ مجبور کیا گیا اور اُس نے افطار کرلیا تو وہ اُس کے لئے مباح ہوگا اور اگر کلمہ کفر پر مکرہ مجبور کیا گیا تو بصورت اکراہ ملجی بدیں شرط کہ مکرہ کا قلب تصدیق حقیقی کے ساتھ مطمئن رہے اُسے کلمہ کفر کہنا جائز ہے۔